Nella stessa collana:

T. SUAVET, *Costruire la Chiesa, oggi*
J. GUITTON, *Sguardo sul Concilio*
G. MAGLOIRE - H. CUYPERS, *Teilhard de Chardin*
P. GUATHIER, *I poveri, Gesù e la Chiesa*
J. CARDIJN, *Laici in prima linea*
A. LIÉGÉ, *Adulti nel Cristo*
K. RAHNER, *La libertà di parola nella Chiesa*
*** *Cronaca dei preti operai*
J. THOMAS, *Chiesa salvezza del mondo*
Y. CONGAR, *Il Cristo, Maria e la Chiesa*
H. KUNG, *Perché il mondo creda*
Y. CONGAR, *Servizio e povertà della Chiesa*
B. HÄRING, *Il cristiano e l'autorità*
Y. CONGAR, *Diario del Concilio*
L. LEGRAND, *La dottrina biblica della verginità*
Y. LOEW, *Testimoni dell'invisibile*
R. SPIAZZI, *L'enciclica del dialogo*
P. R. RÉGAMEY, *La povertà e l'uomo d'oggi*
AUTORI VARI, *Sacerdozio e celibato*
P. GAUTHIER, *Con queste mie mani*
J. BOMMER, *La confessione nella dottrina e nella prassi*
H. KÜNG, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*
C. DUQUOC, *La Chiesa e il progresso*
G. CERETI, *Commento al decreto sull'ecumenismo*
S. QUADRI - VARI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*

16 D 277
275 E 11

HANS URS VON BALTHASAR

Abbattere i bastioni

Prefazione di Alfredo Marranzini

Traduzione di Benedetto Ragni

BORLA EDITORE TORINO

PRIMA EDIZIONE SETTEMBRE 1966

Titolo originale dell'opera
Schleifung der Bastionen
Johannes Verlag, Einsiedeln

Con approvazione ecclesiastica

© 1952 by Johannes Verlag, Einsiedeln
© 1966 by Boria editore Torino-Leumann - Via Aosta, 26-28

Prefazione

HANS URS VON BALTHASAR TEOLOGO DELLA GLORIA DI DIO NEL MONDO

Ho letto per la prima volta il volumetto di Hans Urs von Balthasar Schleifung der Bastionen *nel gennaio del 1953, mentre ero ancora agli inizi del mio insegnamento teologico, e ne riportai un'impressione incancellabile, perché mi fece riflettere non poco sulla missione della Chiesa e della sua teologia nel mondo d'oggi.*

Ne ho avuto fra mano in questi giorni la spigliata traduzione di Benedetto Ragni, che ha cercato di rendere il denso e non facile pensiero dell'Autore in modo da far risentire raramente l'involuzione del periodare tedesco. A distanza di tanti anni la lettura è stata per me quasi altrettanto interessante come la prima volta: il libro col tempo è diventato ancor più attuale, perché il programma in esso tracciato riguarda la Chiesa e il cristianesimo tutt'intero.

Il Concilio Vaticano II ha allargato orizzonti e dato direttive, affrontato col massimo impegno i problemi che attendono la Chiesa, nell'ora presente come in quella futura, per servire nel miglior modo

Dio, l'umanità e il mondo. Hans Urs von Balthasar [1] *ha già da anni intravisto questi problemi e ne ha cercato una soluzione.*

Nel 1955, dando alla Radio svizzera una visione d'insieme delle sue pubblicazioni [2]*, delineava così il suo intento: « Partendo da Cristo presentare la Chiesa e la sua posizione nel mondo per affrontare i compiti pratici che ne derivano ». Nel 1965, invece, egli riteneva che i mutamenti verificatisi nella Chiesa e nel mondo esigono un'inversione di prospettive, per cui va posto in primo piano ciò che era per il passato la meta finale.*

Urs von Balthasar si è reso lentamente conto nella sua giovinezza del compito grave, che incombe sempre alla Chiesa: « Abbattere le mura artificiali, che ha elevato intorno a sé per separarsi dal mondo; rendersi libera per assolvere la sua missione ovunque e senza discriminazioni. Scopo, infatti, della venuta del Cristo è redimere il mondo, additargli la via che conduce al Padre. La Chiesa è soltanto un mezzo e un raggio, che parte dall'Uomo-Dio e penetra in tutti gli ambienti attraverso la predicazione, l'esempio e l'imitazione ».

Negli anni di formazione a Lione, egli trovò, con altri giovani teologi quali Fessard, Daniélou, Bouillard, in Henry de Lubac, il maestro che gli schiuse gli orizzonti sconfinati della missione della Chiesa, infondendogli un amore appassionato per i Padri greci e la mistica orientale, e un vivo senso di responsabilità di fronte all'ateismo moderno [3]*. Con-*

1 Nato a Lucerna il 12 agosto 1905.

2 *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, in « Schweizer Rundschau » 55, pp. 212-225. Edito a parte da Johannes-Verlag, Einsiedeln, pp. 20.

3 Nel 1943 H. U. von Balthasar tradusse dal francese l'opera di H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln, Benziger, pp. 424.

cepì allora il piano di una trilogia su Origene, Gregorio di Nissa e Massimo il confessore [4], *che purtroppo è stata solo parzialmente realizzata.*

Tradusse anche in quel periodo Le soulier de satin *di Claudel* [5], *mentre durante le vacanze a soli venticinque anni preparava* L'apocalisse dell'anima tedesca [6], *una sintesi di tutto il pensiero germanico esaminato alla luce di Cristo.*

I contatti avuti con Erich Prsywara alla sede della rivista « Stimmen der Zeit» di Monaco di Baviera, con Karl Rahner, insieme al quale stese un nuovo piano di dogmatica, con Hugo Rahner, col quale continuò la sua indagine patristica, e con Karl Barth, principale esponente della teologia protestantica, rafforzarono in lui il proposito di « dimostrare con gli scritti che Cristo è la grandezza irraggiungibile, " id quo maius cogitari nequit *", perché è il Verbo fattosi carne per gli uomini, l'umile servo di Dio, che eleva e perfeziona ogni aspirazione umana, l'estremo amore di Dio manifestato nella gloria della*

4 *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des grichischen Weltbilds bei Maximus Confessor*, Freiburg, Herder, 1941, pp. 373; *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Herders Theol. Stud. 61, 1941, pp. 156; ed. 2a, 1961; *Présence et Pensé. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauschesne, 1942, pp. 152; *Parole et Mystère chez Origène*, Paris, Edition du Cerf, 1957, pp. 146; *Le Mystérion d'Origène*, in *Recherches de Science Religieuse*, 26, 1936, pp. 514-562; 27, 1937, pp. 38-64; *Mittler zwischen Ost und West. Zur 1300 - Jahrfeier Maximus des Bekenners* (580-662), in « Sein und Sendung » 8, pp. 358-361; *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken*. Salzburg, Otto Müller, 1938; ed. 2a, 1952; *Gregor von Nyssa, Der versigelte Quell*, Salzburg, Otto Müller, 1939, pp. 167; ed. 2a: Sigillum 3, Einsiedeln, Johannes-Verlag 1954.

5 P. CLAUDEL, *Der seidene Schuh*, Salzburg, Otto Müller, 1939, pp. 469; sinora si sono avute 9 edizioni, oltre l'edizione tascabile di Herder del 1965.

6 *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Vol. I: *Der deutsche Idealismus*, Salzburg, A. Pustet, 1937, pp. 734; ed. 2a, col titolo *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus, Heidelberg*, F. H. Kerle 1947; Vol. II: *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg, A. Pustet, 1939, pp. 419; Vol. III: *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg, A. Pustet, 1939, pp. 459.

sua morte, affinché tutti vivano per Lui dimenticando se stessi ».

In questo spirito von Balthasar, trasferitosi intanto a Basilea, assunse la direzione delle collane « Europäische Reihe » e « Sammlung Klosterberg », in cui le figure più rappresentative del pensiero umano, da Sofocle e Platone a Goethe, Novalis, Nerval, Claudel, Buber, Huizing, Carl J. Burckhardt, Nietzsche, son chiamati a dare la loro testimonianza a Cristo.

Intanto un problema è costantemente presente alla mente del teologo svizero: dal momento che Cristo ha redento il mondo e la Chiesa ha la missione di portare a questo la salvezza, come li si può fare incontrare? Il mondo sin da Adamo è investito dalla grazia di Cristo, che finalizza tutta la natura, lo sappia o non lo sappia, lo voglia o no. La conoscenza naturale di Dio e l'etica naturale sono sotto questo segno misterioso, che la Chiesa ha il compito di far conoscere a tutti. I Padri, che con tanto rispetto e venerazione cercarono di scoprire il lógos spermaticós, *cioè la verità divina, anche negli autori pagani, ci additano la via per riportare a Cristo i grandi indirizzi e aspirazioni della cultura moderna, che anch'essa, nonostante i suoi errori e le sue deviazioni, riflette la luce di Cristo.*

Il dinamismo trascendentale, che fa elevare costantemente lo spirito dell'uomo all'Essere Assoluto, l'evoluzione cosmica e i crescenti movimenti di socializzazione, che dopo l'illuminismo e la teologia liberale sono stati ampiamente sviluppati, in senso anticristiano o monistico, dal darwinismo materialistico e dal collettivismo marxistico, vengono ri-

presi da von Balthasar e studiati con spirito evangelico. Può così scoprire tanti elementi di verità anche là dove meno lo si sospettava. È segno che lo Spirito del Padre e di Cristo è ovunque all'opera e fa udire nell'intimo dei cuori, per vie ancora a noi ignote, l'appello all'Infinito e all'Assoluto.

Se tiene presente questa verità indubitabile, il cristiano del nostro tempo può liberarsi da certe strutture mentali, che lo hanno fatto chiudere in un ghetto, e riacquistare la visione cosmica dei Padri e dello stesso san Tommaso. Allora quanto v'è di positivo nella Chiesa diventa evidente, e perciò giustificato, alla luce delle leggi universali del cosmo e dell'umanità. Il compito del cristiano nel mondo è assicurato nella sua piena autenticità, mentre delimitazioni, scissioni, congelamenti, bastioni esterni crollano e le stesse strutture storiche della Chiesa appaiono nel loro valore relativo di semplici mezzi.

Si può ancora attuare l'incontro tra cattolici, cristiani, giudei, maomettani o atei sul grande piano del mondo, che resta sempre creatura di Dio e segno del suo amore e della sua grazia. Tale visione dà ai cattolici un vivo senso della loro responsabilità nella Chiesa e fuori di essa, e può schiudere, senza reazioni irritanti, il desiderio dell'unità in Cristo e della fede. Forse mai, dopo i primi secoli, la situazione spirituale della Chiesa è stata così aperta, ricca di promesse, pregna di futuro. Le porte sono schiuse ad ogni iniziativa, ad ogni nuovo impegno, soprattutto da parte dei laici.

L'avvenire della Chiesa sta nelle mani di laici responsabili, animati dalla volontà di vivere della forza intatta del Vangelo e di plasmare il mondo. Il clero e gli ordini religiosi non possono più riuscirvi

da soli per il processo di maturazione, che si è verificato nel mondo dal Medioevo a questa parte: la « Civitas terrestris » si è andata irresistibilmente sempre più distinguendo dalla « Civitas coelestis », per cui il programma della Chiesa d'oggi è di essere la più grande forza d'irradiazione sul mondo nell'imitazione più immediata di Cristo.

Di qui le nuove forme di apostolato cristiano: ai singoli non resta che ascoltare l'appello di Cristo e mettersi a disposizione con la stessa letizia degli apostoli. Agl'istituti secolari spetta il compito di essere con la loro nuova forma di vita il centro di collegamento della Chiesa col mondo e costituire il punto di unione tra la vita religiosa e quella secolare, additando così non solo l'unità esistenziale della Sposa di Cristo, ma anche la sua missione nel mondo, che resta sempre attuale e moderna.

Questo è il nucleo centrale intorno a cui sono ordinati con una serie di pubblicazioni i tesori della Rivelazione, della teologia e della spiritualità, in connessione col passato e in proiezione verso il futuro.

Rientrano qui i trenta volumi delle opere di Adriano di Soira [7], *che saranno seguiti ancora da altri, e la collana appena iniziata, che tratterà i problemi teologici, spirituali, giuridici e storici delle nuove forme di vita in connessione col pensiero della Chiesa d'oggi* [8].

[7] *Herausgabe der Werke Adrienne von Speyrs*, Johannes-Verlag, Einsiedeln.

[8] Raccolta « *Der neue Weg, Schriftenreihe für Weltgemeinschaften* », Einsiedeln, Johannes-Verlag, dal 1963 sono usciti 3 volumi. Cfr. *Der Laie und der Ordensstand*; Christ Heute I. R., vol. 2, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1948, pp. 67; ed. 2a, Freiburg, Herder, 1949; *Zur Theologie der Säkularinstitute*, Geist und Leben 29, 182-205; *Die Theologie des Rätestandes*, in: *Wagnis der Nachfolge*, edito da S. Richter, Paderborn, F. Schöning, 1964, 9-57; *Wer ist ein Christ*, Einsiedeln, Benziger, 1965.

Nel volumetto Solo l'amore è credibile [9] *von Balthasar sintetizza i suoi studi sulla forma e il significato della teologia, spiega la Rivelazione cristiana e dà indirizzi per la predicazione, perché presenti il dogma e la morale nella maniera più immediata ai nostri contemporanei. « Quanto più in forma semplice e non complicata sta davanti a noi l'insondabile amore di Dio e più inconcepibile diventa per noi il pensiero che ci possa essere nei suoi riguardi qualcosa come la corrispondenza e l'imitazione in genere, tanto più vengono respinte le semplificazioni e le sfigurazioni, che rendono oggi poco credibile il mistero cristiano. Anche il dialogo ecumenico promette di essere fruttuoso unicamente se si bada agli elementi più elevati e profondi del cristianesimo, nella cui tensione e serietà si forma la sensibilità per esso, lasciando da parte ciò che è secondario e relativo, e su cui si può cedere da ambo le parti ».*

Cristo, centro della storia, costituisce l'argomento del volume Teologia della storia [10]. *In una visione sintetica si scopre come il tempo trascorso è reintegrato nell'eternità originaria di Dio attraverso l'ubbidienza amorosa di Cristo al Padre, la cui ora « futura » è sempre attesa anche nel sottomettersi al tempo presente. Per questo suo atteggiamento Cristo diventa il modello di ogni esistenza umana e l'atto fondamentale della sua vita può essere spiegato dal punto di vista biblico e teologico come*

9 *Glaubhaft ist nur Liebe*; Christ Heute 5. R. I vol., Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1963, pp. 102; ed. 2a. Trad. it. Borla, Torino 1966.

10 *Theologie der Geschichte*: Christ Heute R. 8 vol. Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1950, pp. 80; nuova edizione rifatta, 1959.

il prototipo dell'atto di fede del cristiano nella Chiesa [11].

Il tutto nel frammento [12] *spiega questi concetti nelle dimensioni della storia del mondo attraverso la progressiva considerazione del periodo del puro amore, del peccato, della perfettibilità dell'uomo mortale come della storia in genere, dell'integrazione unificatrice in Cristo dello stato concreto e frammentario dell'uomo, che si compirà alla fine dei tempi. Il pensiero di questa integrazione rende von Balthasar piuttosto diffidente verso ogni forma di evoluzione rettilinea della storia* [13].

Il primo volume di Verbum Caro [14] *indaga più dettagliatamente i singoli aspetti della reintegrazione dell'uomo in Dio per opera di Cristo. A Karl Barth, che è il vero interlocutore di questo scritto, l'Autore mostra senza esitazione che l'« esclusivismo » cristiano implica per se stesso l'inclusione di ogni pensiero umano. In un'altra opera, dedicata all'insigne teologo protestante* [15], *von Balthasar fa vedere che il cattolicesimo e il protestantesimo possono incontrarsi là dove essi sono più logici e consequenziali. Tale punto d'incontro per Barth sta nell'apertura di Cristo, « universale concreto », sul* lógos *universale; per i cattolici, invece, nel concepire dialetticamente la natura, come sinora non si è fatto. Se ci s'intende su questo punto tanto pro-*

11 *Fides Christi*, in: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1960, pp. 525.

12 *Das Ganze im Fragment, Aspekte der Geschichtstheologie*, Eisiedeln, Benziger, 1963, pp. 357.

13 *Zur Spiritualität Teilhards de Chardin*, Wort und Wahrheit 18, pp. 339-350.

14 *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1959, pp. 301.

15 *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln/Olten, Hegner, 1951, pp. 420; ed. 2a, 1962.

fondo, si possono affrontare con spirito veramente ecumenico tutti gli altri.

L'ecclesiologia deve al teologo svizzero opere originali quali La sposa del Verbo [16], *in cui risponde alla domanda posta nel volumetto* Chi è la Chiesa?: *« La Chiesa è l'unione di coloro che, raccolti e formati dall'immacolato, illimitato e per opera della grazia cristificato fiat di Maria, son disposti a far attuare in sé e in tutti i loro fratelli la volontà salvifica di Dio ».*

Quest'atto di ascolto giustifica ed esige La preghiera meditativa [17] *non del filosofo greco, ma del credente della Bibbia, che è apertura di tutto l'uomo al senso sempre più grande della parola di Dio* [18]. *Ciò è stato attuato nella maniera più totalitaria e moderna da Teresa di Lisieux, Elisabetta di Digione e Charles de Foucauld* [19].

La Chiesa può anche venir meno a questo ascolto nella fede, nell'amore, nell'ubbidienza, nella fedeltà sponsale e divenire la « Casta meretrix » [20]. *Perché essa possa pronunciare il suo sì in forma storica si richiede intima unione tra la parola e il sacramento* [21], *tra gli aspetti visibili e giuridici, e quelli invisibili e carismatici* [22].

16 Sponsa Verbi, *op. cit.*

17 *Das betrachtende Gebet*: Adoratio I, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1955, pp. 292, ed. 2a.

18 Cfr. la raccolta: *Adoratio*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, sinora dal 1955 sono usciti 5 voli.

19 *Therese von Lisieux, Geschichte einer Sendung*, Köln/Olten, Hegner, 1950, pp. 344; *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Köln/Olten, Hegner, 1952, pp. 177; *Charles de Foucauld*, in: Menschen der Kirche, 2 e 4, Johannes-Verlag, Einsiedeln.

20 *Casta Meretrix*, in Sponsa Verbi, *op. cit.*

21 *Schauen, Glauben, Essen; Nachfolg und Amt; Priesterliche Existenz*, in Sponsa Verbi, *op. cit.*

22 *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Heidelberg-Graz, Kerle-Pustet, vol. 23 dell'edizione tedesca della *Summa* di san Tommaso, pp. 252-464.

In questa Chiesa son fiorite in un passato remoto o prossimo figure ed opere che non vanno dimenticate ma presentate nella loro originalità, freschezza e forza plasmatrice. Si spiega perciò l'impegno indefesso di von Balthasar per far conoscere le opere dei Padri, quali Dionigi, Origene, Gregorio di Nissa, Agostino, di grandi teologi, di mistici medioevali e moderni, di filosofi e scrittori, quali Claudel, Reimhold Schneider, Péguy, Calderon, Blondel, ecc. [23].

Egli ha ancora concepito un piano grandioso, che speriamo sia realizzato in pieno. Si tratta di una Trilogia, di cui la prima parte in tre volumi basta da sola a darci la misura della sua importanza: L'estetica teologica, *che per la prima volta ha fatto il tentativo di additare alla teologia il suo centro unico e definitivo. Von Balthasar le ha premesso il titolo* Herrlichkeit (*Gloria*) *e ne dà egli stesso i motivi: essa tratta della Rivelazione; ora Dio può essere conosciuto tra tutti gl'incogniti della natura umana e della croce solo nella sua gloria. Egli non viene primariamente per essere nostro maestro o redentore disinteressato, ma per additare e irradiare la gloria del suo eterno amore trinitario in un disinteresse, che unisce insieme il vero amore con la vera bellezza. A tale scopo ha anche creato e redento il mondo. E solo chi, colpito dal raggio di questa gloria, ha compreso sin da principio che cosa sia l'amore disinteressato, può scoprire in Gesù Cristo la presenza dell'amore divino.*

Alla gloria, di cui si occupa la teologia, corrisponde la bellezza trascendentale della filosofia, considerata l'ultima proprietà dell'essere come tale, la

23 Cfr. le varie traduzioni, antologie e le collane edite da von Balthasar.

sua forza misteriosa di irradiazione, per la quale lo si ama nonostante tutto ciò che di spaventoso possa esso nascondere per il singolo individuo. Attraverso lo splendore dell'essere prorompe quella gloria divina, che riconoscono e lodano la S. Scrittura, la liturgia della Chiesa e le divise dei santi fondatori di istituti religiosi.

Al primo volume Visione della forma [24], *che descrive l'incontro con la gloria di Dio, la realtà più divina, segue il secondo,* Settori degli stili [25], *inteso a dimostrare che la teologia veramente storica è irradiata e mossa nelle sue più intime profondità dalla gloria di Dio. Essa attinge parte di questa gloria e la diffonde intorno a sé, ma non se la può appropriare interamente. La forma e il contenuto delle grandi teologie testificano un unico miracolo e non formeranno mai un sistema che si possa abbracciare con un solo sguardo. Von Balthasar, quasi arbitrariamente, sceglie dodici figure a testimoniare quest'irradiazione della gloria divina: Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura, Dante, Pascal, Giovanni della Croce, Hamann, Soloview, Hopkins, Péguy. Senza rinunciare alla sua libertà di giudizio, egli si trova a suo agio con tutti, anche con quelli che sembrano tanto lontani dal suo carattere e con ognuno discute al momento giusto, riuscendo a sganciare il suo apporto originale. Ovunque ammira la saggezza umana superandola o si mostra accessibile all'angoscia da cui si solleva con la fede. La luce, che attinge da tanti luminari più antichi di lui,*

24 *Herrlichkeit. Eine Theologische Astetik.* Vol. I: *Schau der Gestalt,* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961, pp. 664.
25 *Herrlichkeit. Eine Theologische Astetik,* vol. II: *Fächer der Stile,* ivi, 1962, pp. 888.

gli permette di rischiarare la situazione presente e sembra quasi che il peso degli anni diventi per lui una forza per penetrare più profondamente nei problemi d'oggi.

Il terzo volume Nell'ambito della metafisica [26] *ha il compito opposto di mostrare come i raggi del pensiero cristiano s'irradiarono sempre in forma kerigmatica dal sole della rivelazione biblica. I filosofi dell'antichità come dei tempi moderni son considerati anch'essi testimoni della gloria di Dio. Si studiano anche i difficili rapporti tra filosofia e teologia, che non ammettono certamente soluzioni violente.*

*Il quarto volume, di carattere dogmatico, dopo aver affrontato il concetto di gloria nella Sacra Scrittura, specie in san Paolo (*2 Cor., *3) e in san Giovanni, lo considera nei suoi vari aspetti di amore fraterno, giustificazione e carisma, additando anche gli agganci per riannodare un dialogo costruttivo col luteranesimo e l'ortodossia. Non vengono infine trascurate l'arte e la verità.*

Abbiamo dato solo uno sguardo a qualcuna delle opere principali di Hans Urs von Balthasar. La sua bibliografia, pubblicata nel 1965 in occasione del suo 60° genetliaco [27], *conta ben 38 opere originali, 151 articoli editi in varie riviste, 29 contributi ad opere in collaborazione, 46 traduzioni, 12 pubblicazioni antologiche, 66 introduzioni, 21 recensioni, 9*

[26] *Herrlichkeit.* Eine Theologische Astetik. Vol. III/I: *Im Raum der Metaphysik*, ivi, 1965, pagine 1000.

[27] Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft 1965.* Berthe Widmer, *Bibliographie* 1965, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1965, pp. 83.

raccolte. In questa immensa produzione, quanto di meglio offrono l'antichità classica, le grandi letterature europee, la tradizione metafisica, la storia delle religioni, la teologia, la patristica e la S. Scrittura è raccolto e utilizzato in una poliedricità da mozzare il fiato. Il tutto serve a mettere in rilievo un'antropologia fondamentale, partendo dalle situazioni più attuali e dai problemi più vivi della coscienza contemporanea.

Più che alle scienze positive, di cui non misconosce il valore e che colloca al posto loro debito, von Balthasar preferisce ricorrere all'arte e alle categorie estetiche per schizzare l'immagine totale dell'uomo nel suo rapporto con Dio. All'uomo d'oggi ripiegato sulla sua fragilità e debolezza o inebriato di un'effimera grandezza, egli presenta l'unica risposta che si possa dare all'interrogativo emergente irresistibilmente dal fondo del suo essere: nella sua esistenza temporale e storica, che costituisce la manifestazione visibile della forma di esistenza del Dio Trino, Gesù viene a rivelare all'uomo chi egli sia. I lineamenti umani si profilano, chiariscono e approfondiscono quando l'uomo incontra non uno specchio che rifletta la sua immagine, ma il Modello Supremo.

A prima vista la produzione scientifica di von Balthasar può apparire frammentaria, eppure v'è una verità centrale, che tutto unifica e fonde: il dogma trinitario, esposto, sì, nelle formulazioni del Magistero Ecclesiastico e della teologia, ma anche in tutte le sue incidenze su tutto il patrimonio dottrinale e sulla vita della Chiesa e dei singoli credenti. È il compito tradizionale e audacemente moderno

che spetta oggi al teologo, che non vuol far perire il tesoro a lui affidato.

In un'epoca di aridità spirituale Urs von Balthasar vuol ristabilire l'equilibrio infranto tra azione e contemplazione. « Il programma cristiano più dinamico di apertura al mondo — egli scrive — resta unilaterale e perciò estremamente pericoloso se non si elabora con crescente consapevolezza anche la parte corrispondente, rimettendosi in equilibrio: chi vuol agire di più ha bisogno di contemplare meglio; chi vuol formare di più, deve profondamente stare ad ascoltare e pregare; chi vuol raggiungere più mete, deve comprendere il disinteresse e l'inanità, la imprevedibilità e incalcolabilità dell'eterno amore in Cristo e conseguentemente di ogni amore cristiano. Chi vuol comandare deve prima aver imparato ad ubbidire cristianamente; chi vuole amministrare i beni del mondo, deve prima liberarsi da ogni cupidigia; chi vuole additare al mondo la carità cristiana, deve prima essersi esercitato, sino al puro disinteresse, nell'amore di Cristo ».

Il bello, la cui categoria von Balthasar ha per primo introdotto nella teologia, trova la sua più perfetta realizzazione in Gesù Cristo, il modello e l'oggetto della nostra contemplazione e nello stesso tempo la persona a cui si rivolge la nostra preghiera.

Ecco come in una pagina della « preghiera contemplativa » egli attira l'attenzione sull'importanza della contemplazione nella vita dell'apostolo:

« Tutto ciò che possiamo attestare della realtà davanti agli altri uomini, nostri fratelli, proviene dalla contemplazione di Gesù, da quella della Chiesa e da

quella nostra. Si può annunciare in modo duraturo ed efficace la contemplazione di Gesù Cristo e della Chiesa, se vi partecipiamo noi stessi. Chi non ha amato non può trattare debitamente dell'amore e non può parlare neppure del minimo problema del mondo spirituale chi non ha incontrato questo mondo. Così il cristiano non può esercitare alcuna azione apostolica se non annuncia, come un giorno Pietro, la « Roccia », ciò che ha visto e inteso: " Non certo per aver seguito delle favole abilmente concepite, noi vi abbiamo fatto conoscere la potenza e la venuta del Signore nostro, Gesù Cristo, ma per essere stati testimoni oculari della sua maestà. Infatti ha ricevuto da Dio Padre onore e gloria... E noi l'abbiamo udita questa voce che veniva dal cielo, quando eravamo con Lui sul monte santo " (2 Piet., *1, 16-18).*

« Tutti gli altri abissi insondabili, in cui la contemplazione dell'uomo potrebbe immergersi, quando non sono quelli della vita trinitaria, della vita divino-umana di Cristo e della Chiesa, o non sono affatto abissi o sono degli abissi demoniaci ».

Lo Spirito Santo c'introduce senza posa nel cuore del mistero del Dio Trino, di Gesù Cristo e della Chiesa. Egli « rinfresca quotidianamente la memoria della Chiesa e la ricolma incessantemente di ogni verità », attua tutto nella Chiesa e in ciascuno dei suoi membri, come « un giorno ha realizzato l'Incarnazione del Verbo nel seno della Vergine ».

Von Balthasar ama mostrare la continuità tra l'« esperienza mariana » e l'« esperienza materna della Chiesa », per cui possiamo considerare l'espressione, « Chiesa mariana » a lui tanto cara, una sin-

tesi del suo pensiero, che si può anche chiamare dottrina della Chiesa o della Vergine, o dello Spirito o di Cristo o della vita cristiana.

Già nel 1952, in Abbattere i bastioni, *dodici anni prima della promulgazione della Costituzione « Lumen gentium » egli si faceva promulgatore del senso ecclesiale dei dogmi mariani:*

« Maria è seno e prototipo della Chiesa; è la stessa fecondità della Chiesa, la sua forma interiore in quanto Sposa di Cristo. Maria è più vicina a Cristo di Pietro e degli apostoli: mentre Pietro impersona il ministero della Chiesa, Maria incarna il tutto della Chiesa; Pietro governa, Maria è l'umile ancella che pronuncia il suo "fiat", che si fa guidare e governare dallo Sposo stesso; Pietro deve esigere obbedienza, Maria è la Vergine Sposa, vaso di ogni obbedienza, da cui discende non solo l'obbedienza del cristiano, ma la stessa esigenza di Pietro. L'antagonismo tra Pietro e il suo gregge, tra la gerarchia e il laicato, è superato in Maria in una realtà più profonda, fondamentale e comune a entrambe le parti: la realtà della Chiesa Sposa ».

Von Balthasar ha attinto questa visione mariano-ecclesiale dai Padri, che ha amato, studiato e fatto conoscere senza servilismo, riconoscendone anche i difetti e i limiti derivanti dall'epoca in cui sono vissuti. Ad essi deve la profonda intelligenza della parola di Dio e della verità cristiana, il pensiero vibrante di meraviglia e di commozione adorante davanti al « mistero nuziale » e allo « scambio mirabile », che si realizza nell'Incarnazione del Verbo, il senso della più larga universalità nella più stretta ortodossia. La contemplazione della « Chiesa dei Pa-

dri » l'ha confermato in un atteggiamento assai lontano dalla « falsa tolleranza » come dalla « ristrettezza confessionale ».

Egli sa attingere con la più profonda umiltà, semplicità e obbedienza i tesori dei Padri e porli a contatto fruttuoso con la cultura del suo tempo. È così in grado d'insegnare ai suoi contemporanei che l'uomo non può essere amato che in Dio e che Dio è amato solo nel « Sacramento del proprio fratello ». Gesù stesso ci ha fatto comprendere nella maniera più formale che « ogni amore cristiano implica una eliminazione delle antiche chiusure, un'evasione verso l'esterno, verso colui che non ama, verso il nemico ». La Chiesa non è la Sposa di Cristo e non sarà riconosciuta tale che nel superamento del suo amore. « Solo l'amore è degno di fede », perché « è la realtà decisiva », il mistero di Dio, che può essere glorificato solo nell'adorazione.

Il segreto del pensiero sempre così personale di von Balthasar, anche quando sembrerebbe essere un semplice commento della S. Scrittura e dei Padri, sta nella ricerca amorosa di una comprensione più obiettiva del mistero, che fa acuire la coscienza dell'originalità della nostra fede e perciò di ogni sforzo dell'intelligenza che vi resta fedele. Ciò si può avere solo tenendo fisso lo sguardo su Gesù Cristo, considerato nella sua realtà divina e umana, definita dal Concilio di Calcedonia. La « intensa realtà » della natura umana di Cristo non è alterata dalla sua unione alla Divinità né nella prima esistenza terrestre né dopo la sua risurrezione. Nello stesso tempo la sua unione personale è così perfetta che l'Uomo Gesù è veramente « l' espressione di Dio ». « Nep-

pure per un istante la gloria di Dio si è separata dall'Agnello, o la luce trinitaria da quella del Verbo Incarnato ».

Per il cristiano la teologia negativa, per quanto spinta, non si stacca dalla sua base: la teologia positiva, che s'irradia dalla figura di Cristo. Nonostante l'incomprensibilità di Dio e la sua infinita distanza dalle creature, il cristiano sa che Dio stesso ha una figura. Ciò che gli appare in Gesù Cristo « non si presenta affatto come una manifestazione dell'Uno semplice, ma come il Dio Trino, che si rende visibile e oggetto di esperienza; la figura della Rivelazione non è il limite di un infinito senza figura, ma manifesta una figura infinitamente precisa ».

Per lui, quindi, « ciò che v'è d'incomprensibile in Dio non proviene più da una semplice mancanza di conoscenza; è una determinazione divina positiva della conoscenza di fede: l'incomprensibilità soggiogante e travolgente del fatto che Dio ci ha tanto amati da darci il Suo Figlio unico e che il Dio della pienezza si è annientato non solamente nella creazione, ma anche nelle modalità di un'esistenza determinata dal peccato, votata alla morte, allontanata da Dio. Tale è l'oscurità che appare, svelandosi, il carattere incomprensibile del Dio divenuto percepibile nell'atto in cui lo si conosce ».

Nel cristianesimo non si verifica quanto non può non verificarsi altrove: il finito è assorbito dall'infinito, il diverso, soffocato dall'identità, la religione divorata dalla mistica. Compiuto una volta per sempre, l'abbassamento di Dio non può essere reso caduco. Davanti agli occhi del cristiano, nella tensione, che manifesta la figura di Cristo, « tra la gran-

dezza del Dio libero e l'abbassamento del Dio amante » s'è aperto « il Cuore della Divinità ».

Tutta la dottrina trinitaria e la teologia della Rivelazione sono legati a questa visione centrale, che mentre muove all'assenso con una viva forza d'intuizione e di persuasione, soddisfa e nello stesso tempo risveglia lo spirito, ponendogli sempre nuovi interrogativi.

Tale visione ha ispirato gli scritti anteriori al volume Abbattere i bastioni *come quelli posteriori sino ad oggi. Nel lontano 1952 il denso scritto apparve come un programma scuotitore non solo per gli altri ma anche per chi l'aveva composto. Egli, infatti, era convinto che occorrevano l'apertura al mondo, l'aggiornamento, l'allargamento degli orizzonti, la traduzione delle verità cattoliche in una lingua comprensibile al mondo contemporaneo, ma ancor più la riflessione sul cristianesimo stesso, l'approfondimento e la debita evidenziazione della sua idea centrale, per poterlo poi tradurre, irradiare e presentare in maniera credibile.*

In questo libretto erano per lo meno accennati, quand'anche non ampiamente sviluppati, i soggetti principali trattati poi dal Concilio Vaticano II e per di più nello stesso senso. Le grandi visuali dell'ecclesiologia, della Rivelazione, dell'ecumenismo, del sacerdozio dei fedeli, del ruolo dei laici, della liturgia della parola e del sacrificio eucaristico vi occupano uno spazio notevole in considerazione dell'esigua mole. Vi si riscontrano spunti fecondi sul dialogo, i segni dei tempi e persino sull'utilizzazione dei ritrovati della tecnica per la diffusione della verità di Cristo. Prima ancora che le Costituzioni sulla Rive-

lazione e sulla Chiesa riconoscessero il ruolo dominante di Cristo e la funzione materna di Maria, prototipo e consumazione anticipata della Chiesa, von Balthasar ne aveva fatto in questo scritto e in altri i temi preferiti della sua contemplazione.

Egli seppe denunciare con tutta la delicatezza e la forza dell'amore, che non sempre fu compresa, l'eterna tentazione, per gli uomini di Chiesa, della « potenza e del trionfo », mentre richiamava tutti alla necessità del « servizio ». La diagnosi che fece allora della storia del cristianesimo, dalla costituzione costantiniana dello Stato e della Chiesa sino ad oggi, lo portò a intravedere il nucleo centrale e lo spirito animatore della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, insistendo che, « mentre lo Spirito chiama il mondo ad entrare nella Chiesa, invita anche la Chiesa a darsi al mondo », senza però indulgere a sintesi troppo facili ed estremamente deleterie. I princìpi della libertà religiosa, dell'ecumenismo e del rapporto con le religioni non cristiane trovano già in Abbattere i bastioni, *una chiara affermazione che ha del sorprendente:*

« Circa l'inviolabile verità di Dio, si può non discostarsi di un dito dall'inflessibilità comandata alla Chiesa e da essa eseguita nell'obbedienza... Si può attribuire a questa verità della Chiesa una certa bronzea durezza, prerogativa del carisma dell'amministrazione della verità, considerandola la più salutare medicina per il genere umano rammollito; e si può avere anche ragione.

« Ma si può vedere senza inquietudine che la Chiesa sia e faccia tutto ciò, solo... se la dichiarata intran-

sigenza, che è un mandato, è sofferta con una tolleranza nascosta, con un'autentica comprensione di tutte le forme di esperienza umana, non escluse le più estranee, così che non solo i peccatori, ma anche i santi, anche i preservati e risparmiati dalla Chiesa — ed essi con più ragione — siano in grado di pronunciare con Cristo, loro capo il nil humanum mihi alienum puto...

« ... *mentre nella notte del mondo tutto minaccia di dissolversi in frammenti sempre più estranei e ostili..., la Chiesa rende se stessa una forza che unisce dall'interno ciò che è separato. E qui bisognerebbe parlare del grande ritorno delle eresie, nonché delle religioni e delle filosofie. Da molte cose la Chiesa è costretta a separarsi con intransigenza: molto deve condannare e pronunciare un anatema su talune cose con le quali rimane in comunione nel buio della propria anima...*

« *Nella Nuova Alleanza non si può giudicare, neppure dalla Chiesa gerarchica, che in intima partecipazione alla sofferenza del fratello giudicato. E in questa segreta interiorità ha inizio il ritorno di ogni verità all'Una Catholica: la verità di Goethe, la verità di Nietzsche, la verità di Lutero e di quanti raccolsero un frammento dello specchio infinito. Tutti gli erranti avevano infatti nel cuore una luce di verità. La ricomposizione dello specchio frantumato non è il risultato di un giuoco di pazienza..., ma il miracolo di Pasqua, cui prende parte la Chiesa tollerante* ».

Sembra di trovarsi davanti ad una pagina scritta dopo il Vaticano II ! Eppure H. U. von Balthasar non compare nell'elenco dei periti del Concilio né ha

collaborato alla stesura dei suoi documenti. Importa poco! Egli con i suoi scritti ha contribuito non poco ad accumulare ed evidenziare quel tesoro di verità, che i Padri, mossi dallo Spirito, hanno poi offerto alla Chiesa e al mondo nei sedici documenti emanati.

Ora von Balthasar ci aiuterà a sentire la santa e tremenda responsabilità che tutti noi, che siamo la Chiesa, ci siamo assunti nella grande ora storica del Concilio: diventare quello che ci siamo riconosciuti e qualificati davanti al mondo, trasformare le parole in opere, le leggi in spirito, le forme liturgiche in vera preghiera, le idee in realtà. Di ciò gli siamo grati!

ALFREDO MARRANZINI *S.J.*

CAPITOLO I

L'INIZIO

Questa nostra era di restaurazione non ci deve illudere sulle dimensioni della crisi nella quale, insieme con il mondo, si trova coinvolta anche la Chiesa.

Quadri e forme instaurate di recente possono non avere una lunga durata: dietro di loro, a distanza ravvicinata, il ghigno di una cruda volontà di distruzione minaccia di annientare tutte queste forme.

Ma il mondo, travagliato da un parto doloroso, è un'umanità che per la prima volta prende coscienza della sua unità sul nostro globo e del dovere di autoamministrarsi e persegue questi obiettivi con una tensione spirituale finora sconosciuta. I cataclismi che attraversa sono, nella sua volontà e nella sua coscienza, come la rottura di gusci troppo angusti, violente espansioni da una dimensione europea o asiatica ad una dimensione mondiale.

Insieme con l'umanità la Chiesa non può che prendere coscienza di questa situazione e di questo compito di proporzioni cosmiche, ed aspettar-

selo. Come cattolica essa vi è predestinata: vi è preparata sotto alcuni aspetti (per la volontà di assolvere la sua missione universale e di adottare i mezzi idonei); ma in altri settori si vede presa alla sprovvista e insufficientemente premunita.

Forse, dalla Riforma in qua, ha insistito troppo a lungo nella sua posizione controriformistica, tramandando i vecchi schemi concettuali del Medioevo. Lo deduciamo dal poco aiuto che riceviamo quando nelle necessità attuali facciamo ricorso ai teologi dell'età barocca: balza subito agli occhi la loro conformità col passato, mentre non si scorge alcuna affinità col futuro.

Alle scoperte esterne di paesi ed epoche il secolo XIX aggiunse un arricchimento interiore della storia (soprattutto la straordinaria pienezza di forme del pensiero asiatico). La paleontologia e le scienze naturali ampliarono ancora gli orizzonti a dismisura. Invece la maggior parte dei rappresentanti della Chiesa rimasero immersi nella loro tradizione e non fecero che restaurarla ancora una volta, alla fine del secolo, con grande energia, senza curarsi dell'allargamento del campo visuale.

Questo vivere appartata, questo occuparsi solo di sé, ha destato nei giovani — che in ogni caso si adattano ai mutamenti (catastrofi od espansioni inaudite) e vogliono partecipare al loro compimento — un senso di disagio, anzi di irrealtà nei confronti di una Chiesa antica, così legata, nel suo insegnamento e nelle sue esigenze, a un'antica sapienza.

Specialmente nei paesi che hanno fatto esperienza di guerre e del crollo spirituale di tradizioni amate e credute, il dato tradizionale passa per sospetto, non solo per il suo contenuto, ma già per la sua forma, perché rappresenta ciò che è stato. Il linguaggio dei giovani cambia rapidamente, si fa aspro ed essenziale; porta scritto in fronte l'impazienza, vuole essere il trampolino di lancio nel futuro, al quale è aperto ed è preparato.

Al contrario, i rappresentanti ufficiali della Chiesa si sono sprofondati in lunghi studi sulla tradizione, ne hanno imparato il linguaggio prudente, ne hanno assimilata l'accurata *forma mentis*, familiarizzandosi così con i valori tradizionali in genere, mentre il cattolicesimo intende con la parola « tradizione » qualcosa di ben diverso: la trasmissione orale della Rivelazione cristiana.

E poiché la determinazione teologica di ciò che può essere stato affidato alla Chiesa come dato rivelato al di fuori della Sacra Scrittura è difficile, discussa e difficilmente comprensibile, soprattutto per i laici, questi ultimi sono sempre inclini ad equiparare o a scambiare il principio teologico della tradizione con una predilezione generale del cattolicesimo per ciò che è già acquisito, per tutto il patrimonio formale — spirituale e profano, liturgico, politico e sociale — che il grande fiume della storia ha trascinato con sé come detrito, dalla tarda latinità fino ai secoli XIX e XX, dalla filosofia greca, dalla costituzione costantiniana dello Stato e della Chiesa, dall'impero di Carlo Magno, dalla cultura antica, medievale e umanistica fino alla Rivoluzione francese e oltre.

Senonché nelle prospettive dei tempi nuovi tutto ciò è come una parentesi: non solo nel senso in cui ogni storia ha ed ha avuto il suo tempo e, in quanto passato, non può decisamente avanzare la pretesa di essere il presente o l'avvenire, ma nel senso più ovvio di un periodo che si allontana e si conclude, che possiamo vedere nella sua unità da una distanza che va a mano a mano crescendo. È come un albero che alla fine torni a contrarsi in un nocciolo per svilupparsi nel futuro in una metamorfosi tutta nuova. Così, soppressa come realtà, l'Europa si chiude in se stessa per diventare un'idea spirituale dell'intera umanità che si sta formando. La nuova generazione, almeno nei suoi elementi migliori, non è particolarmente aggressiva: conosce una pietà, anche se piuttosto dispersa, tanto più che non discerne molto di essenziale che meriti di essere iscritto nell'ampia, aperta cornice dell'avvenire. La serietà con cui fruga ed esamina il passato ha spesso qualcosa di stranamente rassegnato e la caratterizza come una generazione di mezzo tra un futuro che non è ancora e un passato che vitalmente non la riguarda più, che è già lontano e del quale essa si occupa quasi per passatempo, finché non troverà, forse all'undecima ora, chi la ingaggi.

Fu vissuto e più ancora fu scritto molto, in cui la Chiesa era intessuta come un modello onnipresente. Essa, più che un motivo, ha disegnato l'intero tappeto. Tutti i motivi, opposti e collaterali, fino ai più profani, beffardi e anticristiani, ai comunisti e nichilisti, furono definiti dalla sua presenza, dalla sua forza e debolezza, dalla sua affermazione e negazione.

Gli imperi e le loro filosofie caddero e divennero passato. Ma la Chiesa continua ad esistere ed essere presente, impegnata con tutte le epoche passate, che attingono il presente quasi soltanto per mezzo suo. Chi si occuperebbe ancora, altrimenti, della fisica dei greci, del viaggio penitenziale di Enrico IV o del destino di Galileo? Uno dei due avversari, coinvolto allora in maniera viva ed attuale, nel dialogo e nella lotta, vive ancora di fronte a noi, come Ashavero, l'ebreo errante, e racconta volentieri ciò che ha sperimentato secoli fa. Questo fatto gli conferisce il credito e il peso dell'età. Nell'odierno Occidente nessuno ha più anni della Chiesa.

Per ora non parliamo del segno più evidente della sua tarda età: nel corso dei secoli la cristianità si è frantumata, come una roccia friabile, in un numero sempre crescente di Chiese, sette, confessioni, che campano tutte a spese della sua unità, la mettono in dubbio più di tutto il resto, la rinnegano agli occhi di un mondo che all'unità aspira attivamente, e rappresentano perciò un processo di decadenza di proporzioni enormi (come, del resto, quello di altre religioni mondiali, scisse e disgregate in modo analogo).

È opprimente già il paradosso che qualcuno sappia tanto, mentre noialtri conosciamo così poco il presente e il futuro, e che la grande scienza da lui offertaci riguardi quasi solo il passato... Nei tempi che vanno da Costantino alla Rivoluzione, un simile sapere aveva un peso anche agli occhi dei più profani. Ora che la parentesi si chiude, non è più così sicuro. Ci chiediamo perciò spontaneamente: che

posizione prenderà la Chiesa per non restar presa all'interno della morsa che lentamente si stringe?

Due sono i mezzi con cui una struttura storica può conservare o riacquistare la propria vitalità per il presente e il futuro.

Uno è violento e viene dall'esterno: è la distruzione della tradizione, dei monumenti e delle biblioteche, degli archivi e degli organi amministrativi, forse l'eliminazione per generazioni dei ricordi storici e, di conseguenza, la coercizione a ricominciare da capo, con un materiale grezzo.

Il secondo è spirituale e viene dall'interno. È la forza del superamento, della vitalità che dà anima a tutte le tradizioni: una vitalità che conosce il passato e, tuttavia, è capace di distaccarsene nella misura in cui lo esigono il senso di responsabilità e la disponibilità al futuro.

Ambedue i mezzi possono costituire una grazia: radiosa il secondo, dura il primo. Forse, là dove il secondo non sarà riuscito a farsi strada, la Provvidenza dovrà usare il primo: bombe o anche persecuzione. Estremisti all'interno delle sue mura non si peritano di implorarlo alla Chiesa, con desiderio ardente. Ma non è nostro dovere né costume cristiano pregare in tal maniera, invocando fulmini sulla vecchia casa. Sappiamo che tutt'altra cosa avvenne in un carmelo: una comunità pregò di essere colpita dalle bombe, purché fossero risparmiati i dintorni; la preghiera fu esaudita).

Rimane, così, la seconda via, esigente, difficile: il superamento dall'interno, operato dalla forza d'urto spirituale della santità, contrapposta alla forza

esplosiva delle bombe (che non va poi sopravvalutata, come insegna l'esperienza). La forza della santità è sempre più potente della saggezza della tradizione: è presenza dello Spirito Santo per noi nel tempo presente.

Quando la santità appare, anche se di fronte ad essa la resistenza (specialmente della tradizione) non si arrende, cessano il disagio e il ragionamento. Si può combattere la santità e forse eliminarla dall'esterno; ma non confutarla. La si può combattere ed eliminare: e lo ha sempre fatto una tradizione chiusa in se stessa, che si pone come assoluta. Forse la santità è data alla Chiesa in forme splendenti proprio perché nell'accesa lotta fra santità e tradizione risulti evidente come la tradizione si sia allontanata, scivolando senza accorgersene, dal centro vitale della santità. Non c'è bisogno di ricordare la vicenda di Giovanna d'Arco. Basta il caso di Newman, il caso di Paolo, che si ripete nei secoli, « del nostro caro fratello Paolo con quella sapienza che a lui è stata data », i cui scritti, a giudizio di Pietro, sono « difficili a comprendersi » e « vengono travisati da uomini ignoranti e deboli » (*2 Piet.*, 3, 16). Basta il caso di Giovanni che, soppiantato da un ambizioso, si vede respinto ai margini della Chiesa insieme ai suoi fratelli, i quali « non vengono accolti » (*3 Gv.*, 9-10).

Non esiste nella Chiesa santità che non abbia dovuto superare la sua prova nel contrasto con la forza d'inerzia esistente all'interno della Chiesa. Di fronte al nuovo messaggero di Dio chi già era cristiano sembra possedere una certa sufficienza: non è forse provvisto di quanto gli è utile? Che

bisogno ha di nuovi profeti? Gli apostoli ridono delle « chiacchiere delle donne » con le loro allucinazioni (*Lc.*, 24, 11), prima di accorrere per proprio conto al sepolcro. Così la folla ride dello Spirito pentecostale degli apostoli, immaginandoli avvinazzati fin dal mattino (*Atti*, 2, 13) e i sapienti filosofi e teologi di Atene arricciano il naso di fronte a Paolo che annuncia la Resurrezione (*Atti*, 17, 32). Ma dove sarebbe la prova della forza di questa giovane santità, se essa non dovesse continuamente e di nuovo penetrare la dura scorza di chi pretende di possedere già tutto?

Resistendo le tradizione rischia continuamente di diventare veterotestamentaria e farisaica. Il dono della santità, che Dio rinnova sempre alla Chiesa, è il giudizio più soave che egli possa far scendere sulla sua Sposa. Guarda, le dice lo Sposo: ciò che tu mi fai te lo mostro nella sorte che riservi a coloro che più amo. Ma come essi baciano la tua mano che li percuote, così io, tuo Giudice, ti rimango unito nell'amore. Percuoti: tu non colpisci che l'amore!

Si può, dunque, combattere la santità, le si può impedire una determinata azione esterna, ma non la si può confutare. Essa è semplicemente la forza più grande, che è anche sempre una forza di persuasione e di argomentazione spirituale. La santità è anzi la prova migliore che la Chiesa, a dispetto della sua età e della sua antica sapienza, ha ancor qualcosa, ha ancor tutto da dire ai tempi attuali e avvenire.

Bisognerebbe, perciò, puntare acutamente lo sguardo sul punto in cui la giovane santità rompe i gusci del passato per venire, fresca come al pri-

mo giorno, alla luce del mondo odierno e presente. Forse non sarà facile osservare questo punto, poiché la santità che viene canonizzata (e oggi più di una volta) è diventata di nuovo, o già da tempo, storia e tradizione, proprio perché in certo modo il processo di canonizzazione è un processo appartenente alle forze della tradizione, un consolidamento delle medesime. Può darsi che il punto non sia facilmente individuabile anche perché si colloca in una certa indifferenza e distacco dai centri evidenziati della tradizione, incurante di una saggezza accumulata, nella semplicità con cui oggi i preti operai vanno ai più poveri, e non certo per leggere con loro sant'Agostino o Giovanni di san Tommaso.

Questa semplicità, che nella Chiesa di oggi è il segno più appariscente di tutta la freschezza e imperturbabilità del santo — un segno solo fra gli altri — non dovrebbe dare l'impressione di scavare un abisso tra la vita moderna e la tradizione storica.

Pensiamo, anzi, che potrebbe sorgere, e con uguale forza persuasiva, un teologo santo capace di dare espressione al santo ardimento dei preti operai sul piano della speculazione e della dottrina. Non possiamo prevedere quale sarebbe per questo la sua teologia, ma è certo che la sua forza *vitale* soprannaturale può essere altrettanto operante nel campo dello spirito, quanto la forza soprannaturale di quei preti operai, che rappresenta una forza *spirituale* sul piano della vita immediata. Lo spirito che anima molti di essi è genuinamente evangelico e come una fonte zampillante s'innalza dall'immediatezza della

vita fino a Cristo, senza essere minimamente indebolito da distanze di tempo e di storia.

La santità confuta sempre l'idea che la distanza degli anni abbia una funzione essenziale nel cristianesimo.

Sembra strano, ma è vero proprio il contrario: la distanza di millenni ci permette di attingene più direttamente alla sorgente, cioè alla Rivelazione di Cristo. Con uno sguardo vediamo come tutto ciò che è stato realizzato finora non sia ancora quanto Cristo esige ora, direttamente, da me, da te, dalla nostra generazione. La storia non conosce una soluzione per l'ora presente (per il semplice motivo che è storia e non presente) e per questa sua impotenza lo sguardo giunge libero fino al Vangelo e alla semplicità della sua parola.

Ancora: le esperienze della storia non sono superflue per questo salto nel Vangelo; ci sono voluti questi millenni, le loro prolungate, faticose esperienze, per indicarci dove conducano certe vie, come, in determinate circostanze, ci si possa allontanare dalle origini, quanto siano valide o inutili le soluzioni adottate, quanto effimere e condizionate al tempo siano le sintesi tra Rivelazione e cultura, come le versioni escogitate dagli uomini siano inadeguate alla grazia totale e alla missione del Vangelo.

Ad alcuni teologi sembra che la teologia (cioè la spiegazione della Rivelazione in concetti umani) abbia fatto tanto progresso da essere prossima alla conclusione. La casa sembra già costruita, le camere già tappezzate, cosicché alle generazioni future non rimane che un lavoro più modesto di rifinitura: decorare i vani già ultimati, gli spazi interni che di-

ventano sempre più piccoli, mettere ordine nei cassetti. Alla fine c'è solo da togliere la polvere.

Un'impressione del genere si ha quando si guarda alla sola tradizione. Ma se il santo (o propriamente il credente che viva in fede e grazia) confronta la tradizione con le enormi esigenze della Rivelazione, tutto ciò che è stato conseguito non si riduce forse a un misero mucchietto di pensieri e concetti, appena l'abbiccì di una vera spiegazione?

« Si comprehendis, non est Deus »: lo ha ripetuto cento volte sant'Agostino. In effetti anche il teologo più familiarizzato con le fatiche dei dotti, anzi, proprio lui, se guarda alla Rivelazione, avrà la strabiliante certezza che *non si è fatto ancora quasi nulla,* che restano da esplorare campi sterminati, che interi continenti di questa mappa sono ancora in bianco.

E non si tratta di demolire, disfare, disprezzare quanto è frutto di elaborazione secolare. Tutto ciò che è genuinamente vero rimane. Ma i contorni non costituiscono ancora un disegno compiuto. E molte delle linee tracciate nel III e IV secolo sono rimaste fino ai nostri giorni quasi immutate, come se fossero già il disegno.

Tanto per attenerci alle cose più elementari, i tre punti centrali di una teologia cristiana sono, senza dubbio, la dottrina di Dio Uno e Trino, di Dio Verbo, che in Cristo si fece visibile nella carne, di Dio Spirito Santo, che spiega nella Chiesa e nei suoi membri la Rivelazione dell'amore. Che posto occupa nell'esistenza cristiana la dottrina della Trinità? E quale posto ebbe nella teologia, in cui, dopo la speculazione psicologica di sant'Agostino, sem-

bra ferma, quasi irrigidita, inaridita? E se oltre la splendida via percorsa da sant'Agostino, molte altre ve ne fossero, forse ancora migliori (non potendo alla fine la sola struttura dell'anima essere l'immagine più elevata dello scambio vitale di amore nel Dio eterno), perché non le cerchiamo e le percorriamo? Come potrebbe essere vivo il messaggio cristiano nella scuola, dal pulpito, dalle cattedre, se *tutti* i trattati teologici fossero permeati di dottrina trinitaria!

E quale aridità persiste nella cristologia, che dal concilio di Calcedonia in qua non ha realizzato sensibili progressi, dove una formula astratta è subentrata al mistero centrale! A sua volta, la formula è eccellente, ma solo se sostiene e dà movimento, come un'ossatura, alla carne viva della Parola rivelata. Ma non si è ancora arrivati ad una spiegazione teologica di tutto il Vangelo nel senso della cristologia; non si è ancora fatto il matrimonio — dal quale potremmo attenderci tanta fecondità — fra la teologia, che gravita intorno a formule astratte e in qualche modo fuori del tempo, e la spiritualità, che contempla come un tutto gli eventi della vita di Gesù e della storia della salvezza.

Anzi, l'« interpretazione mistica » della Sacra Scrittura, fondata dai Padri della Chiesa e da loro orientata nella giusta direzione (nonostante alcuni errori e una certa insufficienza tecnica), venne in seguito sempre più trascurata, fino ad essere, oggi, bell'e dimenticata [1].

[1] Cfr. HENRI DE LUBAC, *Mélanges Cavallera*, Tolosa 1948, pp. 347-360; *Histoire et Esprit*, Aubier, Parigi 1950, pp. 379-446; *Typologie et Allégorisme*, in « Recherches de Science Religieuse », 34 (1947), pp. 180-226.

Qual è la teologia di Cana? O di Cristo che cammina sulle acque? Della deposizione o delle apparizioni pasquali? E, passando ad un campo più vicino, qual è l'ecclesiologia, la teologia degli Atti degli Apostoli? La teologia di Pietro e Giovanni, di Paolo e Giacomo? La teologia non della loro dottrina, ma della loro esistenza, persona e storia?

Naturalmente, per comprendere questo problema (che dal punto di vista cristiano è elementare) bisogna essere convinti una volta per tutte che la teologia è la dottrina del senso divino e rivelato che hanno gli stessi eventi della storia salvifica (nulla, dunque, oltre ad essi, nulla dietro di essi; nulla che ad essi si possa togliere e mantenere come contenuto sovrastorico). Quanto più la storicità si dispiega in termini teologici, tanto più si sviluppa la teologia stessa.

Il mutamento della situazione storica apre all'ecclesiologia nuove strade che, via via, la portano ad un approfondimento. Ad impedire lo sviluppo dell'ecclesiologia durante il Medioevo non fu tanto un concetto inadeguato della storicità quanto, invece, la posizione della Chiesa di fronte al mondo in cui viveva. Il suo rapporto di fronte al mondo non cristiano — pagani, ebrei, eretici, scismatici — fu molto sommario, perfino all'epoca degli ordini mendicanti di ispirazione missionaria. La coscienza di una solidarietà ultima e comunanza di destino non poteva ancora esistere al livello di consapevolezza dell'umanità di allora, né è lecito presupporla senza anacronismo. Di conseguenza restano senza risposta i problemi più profondi dell'ecclesiologia

e dei campi, strettamente connessi con la Chiesa, della protologia (predestinazione) e dell'escatologia.

Secoli interi non conobbero il bisogno di porre proprio quei problemi che oggi ci preoccupano in modo inquietante. Erano più che soddisfatti di un'« immagine », di una « rappresentazione », mentre noi dobbiamo ad ogni costo arrivare a riflettere quell'immagine in un concetto chiaro. La storia è matura per questa problematica, che le poche generazioni che ci separano da Cristo non ebbero il tempo di vedere e meditare.

Diversamente, dove starebbe lo Spirito Santo nella storia? Secondo la promessa di Cristo è lui che deve introdurci in tutta la verità. Egli lo farà sino alla fine del mondo, e senza mai ripetersi. Secolo dopo secolo egli rischiarerà nuove profondità della Rivelazione, che i tempi precedenti avevano « viste », ma senza osservarle, così come per anni si può passare ogni giorno davanti ad una casa senza guardarla veramente una volta sola.

In questa prospettiva san Francesco d'Assisi fu una luce nuova per il Vangelo. Forse con l'aumentare della distanza del tempo egli sarà visto con sempre maggior chiarezza come il vertice del Medioevo nel suo rapporto con la Rivelazione. Le vere cime salgono col crescere della distanza. Ci guardiamo bene dal considerare il nostro tempo come negato alla salvezza e alla santità. Tutto dipende dalla coscienza che abbiamo del nostro cristianesimo. Per Francesco d'Assisi l'essere cristiano era qualcosa di così straordinario, sicuro, sorprendentemente magnifico, come essere una creatura umana, un giovane, un uomo. E poiché l'essere cri-

stiano è essere eterno ed eterna giovinezza, senza pericolo di appassire e venir meno, la sua gioia immediata era più profonda. Non un solo anno lo separava da Cristo fattosi uomo, dalla sua culla, dalla sua croce. Per lui non c'era polvere o scoloritura di tempo sulla freschezza del miracolo. L'*hodie* della liturgia delle grandi festività era l'*hodie* della sua vita. C'è forse un santo che abbia avuto una diversa coscienza cristiana del tempo?

Così anche quelli che portano sulle loro spalle il peso dei duemila anni di tradizione ecclesiastica debbono avere, per illuminarla e per illustrare di nuova luce il presente, lo stesso sentimento di giovinezza del loro essere cristiani. Ogni formula trovata lascia trasparire l'avvenimento di allora e di oggi. La si deve utilizzare nella misura in cui serve a realizzare l'allora nell'oggi, ripudiare quando lo impedisce.

Di tanti complicati sistemi di pensiero resta vivo forse soltanto il fatto che noi moderni vi riconosciamo la via per la quale altri tempi seppero andare incontro al travolgente mistero di Dio. Se più non riuscissimo a scorgere questo, allora quei sistemi filosofici meriterebbero di essere abbandonati al più profondo oblio.

La tradizione nell'ambito del pensiero e della vita cristiana non può essere altro: lasciarsi portare dalla forza spirituale della generazione anteriore per avvicinarsi al mistero in maniera vitale (una verità che non fosse vitale o che non potesse ridiventare tale, non sarebbe verità) e nello stesso tempo cogliere incondizionatamente e come il mo-

mento più importante della verità, con precisione di scoperte e formule, il rapporto diretto con il fatto.

La verità della vita cristiana è in questo come la manna del deserto: non la si può mettere da parte e conservare; oggi è fresca, domani è marcia. Una verità che continui solo ad essere trasmessa, senza essere ripensata a fondo, ha perso la sua forza vitale. Il vaso che la contiene — per esempio la lingua, il mondo delle immagini e dei concetti — s'impolvera, si arrugginisce, si sbriciola. Ciò che è vecchio resta giovane solo se, con il più giovanile vigore, viene riferito a ciò che è ancora più antico, e sempre attuale, la Rivelazione di Dio.

Nessuna comunione è identica all'altra, sebbene sia il medesimo Cristo a donarsi; così nessuna predica, nessun insegnamento e, in genere, nessuna parola o pensiero cristiano può essere uguale ad un altro, pur essendo fra noi vaso e forma dell'unico, eterno Verbo. Onorare la tradizione non esime dal dovere di cominciare tutto e sempre da capo: non da san Tommaso o da Newman, ma da Cristo. I grandi della storia cristiana della salvezza si onorano facendo oggi ciò che essi fecero allora o ciò che essi farebbero se vivessero oggi.

La controprova è presto fatta: ci mostra l'enorme impoverimento, non solo dello spirito e della vita, ma anche — e nel senso più materiale — dei pensieri e delle prospettive, dei temi e delle idee, là dove ci si accontenta di intendere la tradizione come la trasmissione di risultati acquisiti. Vi domina la noia; la sistematica più chiara appare inverosimile, non incide. Davanti ad essa il tempo passa all'ordine del giorno. Gli sparuti gruppi di

coloro che, in reciproca intesa, continuano a coltivare con cura la presunta tradizione, diventano sempre più esoterici, estranei al mondo e incomprensibili, senza che si degnino di prendere conoscenza di questo loro estraniarsi. Improvvisamente scoppierà la tempesta che spazzerà via i rami secchi; il danno non sarà grave, perché ciò che perisce da molto tempo non esisteva più.

Ma nel Corpo mistico, in cui vive e circola lo Spirito, è in atto un continuo, incessante rinnovamento, nonostante la identità assoluta della Persona (il Cristo mistico).

La sovrattemporalità della verità cattolica non significa astrazione dal tempo, poiché Cristo si è fatto uomo ed è cresciuto dall'embrione fino alla piena maturità umana, e continua a crescere nelle membra e nelle realizzazioni della sua Chiesa attraverso tutti i tempi. Gli « ultimi tempi » non sono la fine del tempo, ma gli effetti della pienezza dei tempi.

Nell'Antica Alleanza la Rivelazione crebbe verso questa pienezza attraverso avvenimenti che incessantemente si susseguivano con lampi e tuoni. Così per gli ebrei non ci fu mai la possibilità di costruire una teologia o una tradizione, la cui essenza non consistesse nel lasciar aperto il passato sull'imprevedibile futuro intervento di Dio. Anche quando la luce sempre più chiara della Rivelazione illuminava il passato della storia della salvezza, offrendo alla meditazione gli eventi della liberazione dall'Egitto, dell'alleanza sul Sinai, dell'ingresso nella terra promessa, l'interpretazione

della storia acquistava tutta la sua forza dalla coscienza del presente nel singolo e nel popolo, che come tale rappresentava una coscienza del futuro: la coscienza di essere portatori di una storia prossima a venire; pregni di un frutto sospirato e implorato nei nove mesi dell'attesa di Maria, ma non ancora immaginabile nelle sue parvenze, nel suo destino, nelle sue esigenze, testimoni in antecedenza della trascendente grandezza di Dio.

E quando Dio venne nella pienezza dei tempi, dando compimento ad ogni cosa, egli non fu la fine della Rivelazione, ma il suo inizio, in ordine al quale tutto aveva cominciato ad essere fin dalle origini del mondo. *En anchê ên o Logos*: che cosa avrebbe dovuto portare il Logos se non l'inizio?

Con la morte dell'ultimo Apostolo la Rivelazione si è « conchiusa », solo nel senso che la pienezza infinita non può più crescere. La rivelazione può però irradiare la sua pienezza all'infinito e sotto il suo sole tutto può svilupparsi fino all'ultima maturità.

Se nell'Antica Alleanza — perché era lettera — ovunque apparvero possibili delle « chiusure », nella Nuova, che è spirito, debbono mostrarsi da ogni parte aperture, inizi, incoazioni. Ogni verità è, ora, esplosiva: si frange in altre mille, di cui ciascuna ha la forza vitale del suo punto di partenza.

Costatiamo direttamente questo carattere della verità neotestamentaria in Paolo e Giovanni come anche nella sorprendente dinamica, che sta dietro le parole di un Ireneo, di un Clemente, di un Basilio, di un Agostino, di un Tommaso d'Aquino, di un Pascal, di un Bernanos, e che rapisce nel vortice

dello Spirito Santo chiunque ne apprezzi la chiarezza e la logica. Dove questo carattere non fosse visibile, non potrebbe esservi testimonianza alcuna della verità di Cristo.

Lo Spirito vuole introdurci nella verità totale; ma non è suo stile dosarla accuratamente e somministrarla parzialmente, volta a volta, in una progressione lenta, adattata alla capacità ricettiva dell'uomo. Dopo il vortice che investì la Chiesa il giorno di Pasqua e Pentecoste tutta la verità si presenta sempre in modo sovrabbondante; nessun ordinamento ecclesiastico o spirituale (emanazione anch'esso dello Spirito Santo) può contenere questa sovrabbondanza, né può essere altro che la coppa nella quale ci viene presentato questo divino spumante.

A tutte le generazioni cristiane risuona, così, il fatidico « da capo » dei Maestri di canto. Viene loro incontro a sua volta, oltre allo Spirito, il tempo del ringiovanimento e li pone di fronte ad una situazione nuova, giovane. L'uno e l'altro: lo Spirito e il tempo, svegliano dal lungo sonno della storia all'azione di oggi. E quest'azione sarà testimonianza a Cristo per mezzo di una Chiesa che ha interpretato e compreso i segni dei tempi, ed ha risposto ad essi soprattutto imparando a muovere di nuovo e in modo nuovo, come membra vive, se stessa e le proprie strutture.

Le membra dell'uomo sono limitate di numero e determinate nelle loro funzioni, eppure nessuno può esaurire tutti i movimenti di cui le sue membra sono capaci. Anche la struttura della

Chiesa, chiara, definita, immutabile nelle sue articolazioni fondamentali, è diventata nel corso della storia ancora più agile, perché più spirituale. I suoi tendini, legamenti e articolazioni, di cui parla san Paolo, possono svolgere un gioco molto più fine attraverso i tempi. Anzi, la struttura fondamentale stessa può ricevere dallo Spirito Santo una sempre nuova interpretazione, un'altra luce, un altro uso.

Nel Medioevo la Chiesa parve assimilarsi, intenzionalmente mimetizzandosi, al sistema delle classi sociali della vita civile, per cui si poté parlare di Stato o ceto ecclesiastico. Il gerarchismo pietrino rispecchiava, sul piano spirituale, la gerarchia costantiniano-carolingia.

Nella Chiesa di oggi scocca, senza dubbio, l'ora dei laici. Nel passato il laico contava poco, malgrado l'esistenza dell'imperatore, che riceveva il sacramentale dell'unzione, dei templari e dei giovanniti. La teologia era elaborata dai preti, e in modo conforme a questa situazione.

L'architettura delle chiese di quel tempo, (che grava pesantemente sul servizio divino dei nostri giorni, poiché in queste costruzioni non è realizzabile, o lo è solo difficilmente, la liturgia come festa comunitaria) non permetteva, al massimo, che alle *élites* del laicato l'accesso al Sancta Sanctorum, mentre il popolo veniva lasciato fuori. Né il movimento di Gert Groote, né quello di san Francesco di Sales furono allora raccolti dalla coscienza di tutta la Chiesa. Al contrario, dopo l'indignata rivolta dei protestanti, la teologia barocca non fece che accentuare maggiormente i motivi di distanziamento.

Oggi un gigante si scuote dal sonno; forze insospettate, finora inutilizzate come acque stagnanti, cominciano a muoversi con una carica di energie primordiali. L'Azione Cattolica ha invocato il gigante; negli istituti laicali dei nostri giorni e in mille altre singole iniziative si capisce che il grido è stato ascoltato e che il laico comincia ad assumersi le proprie responsabilità. Le forze sono così imponenti che dobbiamo considerare un fatto provvidenziale che contemporaneamente si accentuino l'orzanizzazione e la centralizzazione nella Chiesa attuale: sono, infatti, destinate a dare ordine a queste energie, impedendo che si disperdano. Ma organizzazione e centralizzazione sono valori vitali a condizione che le forti energie riempiano e mettano in moto le turbine.

Abbiamo qui anche la spiegazione, sorprendente per certuni, del significato dello sviluppo improvviso e in apparenza unilaterale della mariologia, che come un ramo ipertrofizzato nel grande albero della dottrina ecclesiale dispiega l'uno dietro l'altro tutti i suoi rami.

Il senso ecclesiale dei dogmi mariani è ormai noto: Maria è seno e prototipo della Chiesa; è la stessa fecondità della Chiesa, la sua forma interiore in quanto Sposa di Cristo. Maria è più vicina a Cristo di Pietro e degli apostoli: mentre Pietro impersona il ministero della Chiesa, Maria incarna il tutto della Chiesa; Pietro governa, Maria è l'umile ancella che pronuncia il suo « fiat », che si fa guidare e governare dallo Sposo stesso; Pietro deve esigere obbedienza, Maria è la Vergine-Sposa, vaso di ogni obbedienza, da cui discende non solo l'ob-

bedienza del cristiano, ma la stessa esigenza di Pietro. L'antagonismo tra Pietro e il suo gregge, tra la gerarchia e il laicato è superato in Maria in una realtà più profonda, fondamentale e comune a entrambe le parti: la realtà della Chiesa-Sposa.

Anche l'idea dell'obbedienza, elaborata dall'ultimo grande ordinamento ecclesiastico in aderenza all'ordinamento sociale del Medioevo, viene approfondita in modo insospettato nell'atteggiamento fondamentalmente mariano della Chiesa e dei suoi singoli membri, di cui ora appena si prende vera coscienza. Nella rappresentazione di se stessa la Chiesa di Pietro ha scoperto l'essenza sua più profonda, senza di che il suo essere sarebbe un non essere. L'obbedienza nella Chiesa non è altro che amore, forma e fecondità di amore di sposa. Perciò là dove finora si è parlato di « merito » si fa strada irresistibilmente, al posto del vecchio concetto giuridico-morale, il concetto di frutto, più profondo, più ampio, più aderente alla Rivelazione.

Insieme con Maria emerge nella Chiesa la figura di Giovanni in una mistica e singolarmente nascosta mediazione, tra Pietro, cui lo unisce la missione apostolica, e Maria, alla quale lo avvicinano il compito d'amore, affidatogli dal Cristo morente e un amore puro, inesauribile per il Signore. Avendo Giovanni una mano nella mano di Pietro e l'altra in quella di Maria, ha la missione di unire Maria con Pietro. (Ciò non impedisce che anche Maria, in quanto Ecclesia, rappresenti una più alta mediazione tra i due apostoli e che lo stesso Pietro rimanga la mediazione visibile, essendo colui che tutto amministra, anche l'amore, anche Maria).

La mariologia quale l'abbiamo esposta spianerà lentamente la strada — forse non nel modo tanto esoterico come può farlo la dottrina dei singoli privilegi — ad una futura ecclesiologia e, ciò che più importa, appresterà le basi di una nuova coscienza ecclesiale, soprattutto nei laici.

Forse mai, dopo i primi tre secoli, la situazione spirituale della Chiesa fu così aperta, ricca di promesse, pregna di futuro. Il cristiano che si riposi oggi nel suo peregrinare e lasci vagare il suo sguardo sulla strada percorsa, vede gli orizzonti retrocedere e restringersi in piccole immagini da cui, come dice il poeta, ci si può congedare nel gesto di una benedizione più che con uno sguardo d'amore.

Le porte sono dischiuse ad ogni nuovo impegno, ad ogni iniziativa, soprattutto da parte dei laici. E questi ultimi debbono seriamente riconoscere che l'aumentata attività delle cerchie dirigenti non dipende solo dalla buona volontà delle persone ad esse preposte, ma anche dalla mancanza di interessamento e di spirituale fantasia dei circoli laicali. Dove molto dovrebbe muoversi, ma solo poco si muove, non c'è da meravigliarsi se s'intraprende un tentativo di avviamento, che i semplici spettatori, che non vi partecipano, sono i meno qualificati a criticare.

L'avvenire della Chiesa — che ha oggi le più grandi possibilità — dipende dal presupposto che si trovino laici animati dalla volontà di vivere dell'intatta forza del Vangelo e di plasmare il mondo. Che clero e ordini religiosi non possano più riuscirvi lo vede chiunque non sia cieco. Non

è colpa loro, ma effetto del processo di maturità che il mondo compie irresistibilmente dal Medioevo a questa parte, in una sempre più chiara distinzione tra Civitas terrena e Civitas Dei, quale si trova pressappoco sanzionata nelle definizioni del Vaticano I.

Quando l'orologio del mondo ha segnato quest'ora, l'avvento di una nuova forma di apostolato cristiano è cosa fatta. Non resta che ascoltare l'appello di Cristo e mettersi a disposizione con la stessa letizia degli apostoli. Nella Chiesa moderna abbiamo due esempi sicuri e visibili a tutti: il prete operaio e l'uomo dell'istituto laicale, sul tipo, all'incirca, dell'Opus Dei spagnolo. In entrambi, gli stati privilegiati sono scesi dal trono dei loro privilegi: lo stato sacerdotale è sceso verso lo stato laicale per mescolarsi con esso senza distinzioni esterne; lo stato religioso è sceso verso lo stato secolare, perché il semplice cristiano faccia fra i suoi fratelli ciò che tutti devono fare sulla terra: tessere e operare nel mondo la salvezza del mondo. Non spetta ad ognuno fare la stessa cosa, ma è compito di tutti aiutare a riconoscere ed a portare avanti questi luminosi segni dei tempi.

Ciò che va spezzato ad ogni costo è la coscienza storica del cristiano, che è invecchiata, perché sorretta da una fede insufficiente. Nel corpo della Chiesa appaiono segni di vecchiaia, addirittura di decadenza, quali furono la Riforma e tutte le sue conseguenze. Già sant'Agostino e san Gregorio Magno videro la

Chiesa coperta di tali ulcerazioni e ritennero perciò giunti gli ultimi tempi.

Sul piano storico-filosofico la Chiesa ha fatto il suo tempo, è superata, e da molto. Essendo la Chiesa *anche* una grandezza della storia del mondo, i segni di tale superamento non possono non essere constatabili nel suo organismo.

Dal punto di vista della storia della religione ogni anno della Chiesa sulla terra è una nuova prova che essa tramonterà piuttosto presto: nessuna religione al mondo supera i duemila anni di età.

Sotto l'aspetto psicologico neppure nell'individuo singolo una coscienza oberata da tanta e sempre crescente tradizione può più avere la freschezza e leggerezza che la prima, giovane cristianità possedeva. Chi mai potrebbe anche solo venire a capo di tutto ciò che è presente, oggi nella Chiesa (per il cattolico questo ha più peso e forza obbligante che per qualsiasi altro che si denomini cristiano) e avere, inoltre, ancora forze sufficienti per comprendere chiaramente la missione della Chiesa ai nostri giorni e mettersi all'opera senza stanchezza? Non insegna l'esperienza che le personalità capaci di fare l'una e l'altra cosa sono così rare, che non si può parlare di loro se non come di eccezioni, mentre coloro che cercano prima di venire a capo della storia per poi prepararsi ad operare nel tempo, per lo più non vengono affatto a capo della storia, e questo fatto li paralizza nell'azione?

Sono domande poste dalla dura realtà e nello stesso tempo costatazioni che nascono dall'incre-

dulità: pietre pesanti, che vengono ribaltate davanti alla tomba, ma che non possono trattenere il miracolo quotidiano della Risurrezione.

Ancora: se il peso della lettera del Vecchio Testamento non era troppo grave per essere trasformato in spirito, come potrebbe il peso della lettera del Nuovo Testamento — che è già spirito nel suo intimo — essere troppo grave per chi ha ricevuto ogni potere in cielo e in terra?

La Chiesa e il cristiano in essa non rientrano in nessuna delle categorie storico-filosofiche, psicologiche e sociologiche, in modo da poter essere definitivamente descritti nel loro ambito. Precisamente nella misura in cui un cristiano crede, egli trascende queste leggi. Non è debitore alla carne di vivere secondo la carne, né alle leggi della sociologia storica di corrispondervi.

Ma non si costata come almeno la maggior parte, la massa, nella Chiesa obbedisca a queste leggi proprio perché la sua coscienza storica si è affievolita e provoca le grandi apostasie, che si trascina fatalmente dietro in un circolo vizioso, come nuovi « insuccessi », nuova insicurezza delle masse, nuovi movimenti secessionistici?

Tuttavia, si replicherà, ai tempi di san Cipriano e di sant'Agostino la massa della Chiesa era altrettanto problematica quanto oggi. Le persecuzioni spazzavano via questa pula; ma il sopraggiungere di tempi migliori la riportava dentro. Durante le ondate della Riforma simili masse si allontanarono senza avvedersene — la Svezia per esempio — e si trovarono fuori, come per caso.

Tutto dipende dai Dodici e da coloro che hanno ereditato dalle loro mani la fiaccola: la fede. Non nel successo, ma nella forza invincibile del mandato. Successo, diceva Martin Buber, non è uno dei nomi di Dio. Dio è fuoco divoratore, quello che il Figlio venne a portare sulla terra. Come potrebbe non avere più nulla da distruggere sulla terra arida di questa nostra storia?

CAPITOLO II

LA DISCESA

Come un vagante raggio di sole la storia sfiora la statua della verità immutabile, donandole vita e movimento. Ma forse il paragone è troppo gradito: la verità, anche quella che si ostina contro il tempo, non sopporta di essere paragonata ad un sasso immobile, rigido. Essa possiede una pienezza di vita interiore che, senza rinnegare il passato, può sempre ricevere espressione nuova.

La verità della Chiesa è sempre la stessa, sebbene l'ora che avanza nel mondo la ponga in nuova luce, in mutati rapporti che lasciano vedere ciò che è nuovo e cambiato in essa. La tensione e la drammaticità della sua esistenza nel mondo e del suo rapporto con l'ambiente circostante cresce con l'avanzare dei secoli.

Dal Medioevo in qua sono avvenuti due grandi mutamenti in questo rapporto: all'interno della cristianità c'è stato lo scisma d'Occidente con le sue conseguenze per la coscienza ecclesiale; e stret-

tamente connessa con questa scissione si è destata una diversa coscienza della cristianità di fronte al mondo cristiano.

Per il cristiano del Medioevo la cristianità coincide con il mondo civilizzato. Solo Bisanzio rappresenta un più grande frammento ai suoi margini; le altre chiese scismatiche orientali contano poco, e ciò che nell'area occidentale contrasta con l'unità viene rapidamente riassorbito in essa, nella maggior parte dei casi con misure coercitive di natura politica.

Così i confini verso l'esterno sono nettamente segnati anche per la coscienza. La cristianità è una Civitas fortificata, i cui contrafforti — soprattutto in direzione della Mezzaluna — vengono difesi da validi campioni della Chiesa: Granada, Marienburg, Rodi...

La coscienza della Chiesa veniva a trovarsi compresa e limitata entro questi confini politici e geografici, in un modo per noi inconcepibile. Il cristiano pensa in uno spazio chiuso; la sua coscienza cristiana non urge che in modo debole e vago a varcare i confini verso l'esterno. Il cristiano è impegnato in modo vitale a estendere i confini materiali, a conquistare nuove terre (strappandole con la guerra ad un paganesimo sterile e rendendole accessibili alla feconda cultura della Chiesa); si occupa della crociata, vuole indebolire fisicamente la forza dei pagani, riconquistare la Terra Santa alla Civitas rappacificata.

Lo occupa, nel migliore dei casi, quella guerra spirituale, in cui si lotta per riportare le « spolia Eegyptiorum », la sapienza di un Platone, di un Aristotele, di un Plotino (che pagani, ebrei e musulmani hanno indebitamente fatta loro), nell'autentico ambito di tutta la verità: nella Chiesa e nella sua teologia.

Altri mutamenti si verificano a partire dal secolo XV. La scoperta di continenti sconosciuti restringe l'umanità in un unico quadro, che l'occhio può abbracciare in una sola volta.

Le mura difensive delle antiche città e castelli rovinano lentamente e collegano queste chiuse roccaforti con la campagna. Lo spazio interno geografico, politico, spirituale della cristianità si trova posto in continuità col mondo circostante, in una situazione che esigeva — ed esige tuttora — un riadattamento di tutti gli istinti, uno spostamento degli organi di equilibrio interno.

L'esigenza s'imponeva in modo tanto più urgente, in quanto il sentimento di intima sicurezza veniva ora paurosamente scosso anche dall'esterno: la frattura che attraversò l'unità della Chiesa occidentale, approfondendosi sempre più e rivelando (con la suddivisione sempre più rapida delle Chiese protestanti) un potere prolifico, finì per togliere di mano al cristiano, oltre alle armi esterne, anche quelle interne, le più potenti.

Era infatti innegabile che per coloro che erano allora fuori — ebrei, maomettani e pagani — la divisione della Chiesa occidentale rappresentava la prova evidente della disfatta decisiva, dell'indeboli-

mento mortale della sedicente Civitas Dei: non solo nel senso più immediato che un nemico inteso a combattere contro se stesso è facile a battersi, ma nel senso più profondo che la cristianità cessava di prestare la propria obbedienza di fede al comando di Cristo.

I discepoli dovevano essere una cosa sola « come il Padre e il Figlio », e non lo erano; dovevano amarsi, perché il mondo riconoscesse in ciò la verità della nuova dottrina, e non si amavano. Con la divisione nella fede la cristianità si era confutata da sola.

E sulle onde della storia i rottami staccati cominciarono ad allontanarsi e separarsi con crescente rapidità e distacco. Ciascuno mirò a consolidare indipendentemente il proprio sviluppo, condizionato dalla negazione dell'avversario. Lingue e forme di esperienza spirituale si estraniarono, così che non fu più umanamente possibile pensare ad uno sviluppo a ritroso nel senso dell'unità perduta.

La Chiesa cattolica che ancora poco prima si trovava al vertice di una piramide, formata dall'orientarsi verso di lei di tutti gli ordinamenti e regni, si vide dunque rimossa dalla sua posizione in duplice maniera.

Il crollo delle mura esterne la situava in una solidarietà orizzontale — non più gerarchica — con l'umanità intiera; la rovina nel suo interno la faceva apparire come una Chiesa fra le altre. E le molte chiese — nella misura in cui divennero pic-

cole sette marginali o semplici formazioni religiose liberali — parvero più che mai preparare una specie di passaggio senza strappi dall'area cattolica a quella universale.

Dove prima l'unica guglia della cattedrale sovrastava e dominava incontrastata il mare dei tetti, si ergono nuove torri che più passa il tempo e meno si vede se siano torri spirituali o secolari, monumenti di un culto « ancora » religioso o già da tempo profano, se non addirittura affermazione di potenza.

Quella che chiamiamo Controriforma in senso stretto era ancor troppo dominata dalla volontà di continuare, finché era possibile, l'ordinamento medievale e non poteva perciò possedere gli elementi per affrontare la nuova situazione.

L'aspetto pomposo di questo tentativo di salvezza è svanito [1] — con la sua effettiva grandezza e con la sua messinscena teatrale —; si è lasciato dietro un mondo più povero, per la prima volta veramente povero.

[1] Per conoscere lo spirito della teologia barocca bisogna leggere non tanto i commentatori della *Summa* di san Tommaso (i quali non vanno, in sostanza, al di là dell'Aquinate e del suo tempo) ma i grandi attori e decoratori con la loro stupenda erudizione — un Kircher, un Caramuel von Lobkowitz, un Théophile Raynaud — e contemporaneamente, spiando dietro le quinte, scrutare nell'armamentario della pomposità. In queste formidabili cave di pietre e magazzini di curiosità c'è poco da prelevare, qua e là qualche pezzo raro, ma in nessun caso una sintesi. E che cosa rimane degli sterminati trattati di morale, tra stoicismo e probabilismo? Effettivamente è come si è detto: il barocco aveva tanto da formare e costruire che gli restò troppo poco tempo per il pensiero teologico. La sua opera è straordinaria; supera anche oggi i sensi e l'immaginazione; ma è tanto più sensibile la lacuna dello spirito, la mancanza di continuità, come fu avvertito in seguito, nel secolo XIX.

In questa situazione non ancora superata l'uomo della Chiesa d'oggi deve tentare, a fatica e a tastoni, d'interpretare alla luce di Dio i pensieri della Provvidenza nei riguardi della Chiesa nel mondo moderno.

Dal punto di vista spirituale, l'ambito in cui deve procedere la Chiesa nel suo ulteriore cammino è delimitato entro due soluzioni in ogni caso inattuabili.

La prima è rappresentata dall'assolutismo della verità, incapace di intendere la nuova situazione di solidarietà; un assolutismo che pensa e pretende trattare con l'uomo del nostro tempo a livello della coscienza medievale.

L'altra soluzione è il relativismo religioso dell'illuminismo: comprensibilissima e, a tutta prima, inevitabile reazione a quell'assolutismo e anche alla nuova situazione, venutasi a creare con le scoperte dell'umanità nello spazio e nel tempo, con la Riforma e il crollo delle barriere. Questo relativismo religioso considera tutte le forme di religione come significative, giustificate e in certo modo reciprocamente complementari, tutte concorrendo a formare una verità totale.

La via di mezzo fra le due soluzioni se vuol essere giusta non può essere cercata in un compromesso. Deve mettere in luce una verità e una linea di condotta che, in quanto cattolica, mostri al mondo un volto chiaro, ben delineato, inconfondibile.

E non deve meravigliare, anzi è naturale che questo nuovo atteggiamento cattolico sia difficilmente comprensibile al mondo dei non credenti e

spesso anche ai cristiani ancora impreparati; che, in armonia con l'esigenza dell'ora, contenga perfino una misteriosa arditezza e un apparente paradosso; e, alla fine, non possa essere chiarito perfettamente dal punto di vista razionale, poiché tutto ciò che è cattolico partecipa del carattere misterioso della rivelazione divina.

Due considerazioni chiariranno in quale direzione converrà puntare i nostri sguardi.

La prima tende a dare una nuova interpretazione all'antico assioma: « Fuori della Chiesa non c'è salvezza », che fu spiegato da sant'Agostino in forma più rigorosa e stretta che dai Padri che lo precedettero e furono i primi a impiegarlo.

Per sant'Agostino ogni uomo può sperare nella salvezza finché vive, cioè fino a quando ha la possibilità di recedere dal peccato e, se è fuori dalla Chiesa cattolica, di convertirsi ad essa.

Quest'interpretazione, che non divenne comune neppure nel Medioevo, corrispondeva tuttavia in pieno al concetto espresso poc'anzi di una Civitas Dei visibile e circoscritta sulla terra: una zona soprannaturale luminosa, cui stava di fronte un'altra, ugualmente ben definita, oscura ed eternamente negata alla luce.

Rigettando questo dualismo, l'illuminismo e il relativismo religioso hanno buttato a mare anche l'assioma menzionato. Ognuno può diventare beato a suo modo; fuori della Chiesa c'è ogni salvezza.

Ora, contro il giansenismo, indurito avanzo del rigore medievale, la Chiesa aveva, naturalmente, respinto l'affermazione secondo la quale « fuori della

Chiesa non esiste grazia »; se esiste la grazia, c'è pure la possibilità di salvezza e di redenzione. Esiste un battesimo di desiderio, come c'è una comunione, una confessione di desiderio, nonché una vita soprannaturale, nascosta agli uomini, ma conosciuta a Dio: il che è immensamente di più del semplice riconoscimento di una natura incorrotta alla maniera illuministica o di Rousseau.

Ma a che cosa serve allora la Chiesa? Siamo finalmente al punto: la grazia di Cristo, che è universale e meritata per tutti sulla Croce, non viene elargita senza un riferimento alla Sposa, alla Chiesa. Capo e corpo sono un sol Cristo, come aveva premesso lo stesso sant'Agostino. Senza Cristo non si dà accesso al Padre. Senza la Chiesa non si ha parte al Cristo. Questa partecipazione, come anche la sua mediazione, è la Chiesa.

Questa realtà ha un aspetto interiore: l'unità cattolica del « tesoro delle grazie », in cui non si fa più distinzione tra grazia di Cristo e grazia dei suoi santi con al vertice la « Mediatrice di tutte le grazie », colei che è la Madre di Cristo, prototipo e simbolo reale della sua Sposa.

Ma c'è anche un aspetto esteriore: l'unità di mediazione della salvezza al mondo per mezzo dell'unica Chiesa, celeste-invisibile, terrestre-visibile e gerarchica. « Io sono la luce del mondo »; « voi siete la luce del mondo »: è una sola Luce che viene irradiata.

« Fuori della Chiesa non c'è salvezza » significa, allora, in senso intrinseco ed estrinseco, che nessuna salvezza viene comunicata se non per mezzo della Chiesa. La Chiesa è strumento di questa par-

tecipazione della salvezza al mondo; essa è il corpo mistico di Cristo, nel quale scese il Verbo di Dio per la redenzione del mondo.

Questo mutamento di coscienza nel campo teologico sarebbe difficilmente avvenuto senza la secessione della Riforma e le sue conseguenze. Siamo ben lontani dal proclamare evento necessario, sul piano della filosofia della storia, o addirittura felice questo terribile episodio di colpa cristiana. Pensiamo, tuttavia, che ciò che è per noi una colpa imperdonabile possa essere utilizzato da Dio a fini misteriosi nell'economia della grazia della Redenzione.

Quando sulla cristianità colpevole, a lungo divorata dalla febbre del grande scisma, si poté infine proferire la brutta parola: *crepuit medius,* bisognava anche aggiungere le parole che fanno seguito nel testo: *et diffusa sunt omnia viscera eius.*

Qualcosa delle più intime viscere della Chiesa era stato strappato dai riformatori; qualche fibra del suo cuore continuava a battere, ormai strappato dalle altre. Tutti coloro che hanno ricevuto validamente il battesimo fuori della Chiesa cattolica sono in realtà suoi figli, le appartengono di diritto ed essa ne sente amaramente la mancanza, perché i suoi seni sono turgidi, mentre la tormenta il dolore del latte non succhiato.

Ma non è tutto: segreti abissali, cose che solo i suoi santi sapevano, le furono rapiti dal monaco agostiniano di Wittenberg, e asportati nottetempo dal suo tesoro. Ora il suo patrimonio è sulla strada, in quanto ciò che si denomina Chiesa al di fuori di essa non ha una consistenza interna, non conosce

mistero, viene strapazzato in vane parole nelle sale da conferenze. Ognuno può prendersi la sua parte e radunare una nuova conventicola. Può aver ragione Karl Barth quando afferma che spesso le conventicole hanno conservato più vitalità cristiana che non le cosiddette Chiese.

Così l'amore della Chiesa, staccato in modo tragico e assolutamente irrecuperabile dalla propria sede, è passato in quelle sue parti che vivono al di fuori delle sue mura: spesso ancora identificabili ma, a mano a mano che si dissolvono nel mondo, sempre più irriconoscibili, confuse con gli elementi del cosmo: come il coro del *Faust*, che si scioglie a fine atto nella tragedia di Elena; come una tomba amata che si continua a visitare, sebbene gli anni l'abbiano resa vuota.

Ma l'immagine non è precisa. Ciò che fu una volta Chiesa e soprannatura non può tornare ad essere mondo e natura, a meno che non sia percorsa da un'aura invisibile. Quale strano nuovo significato assumono ora le parole del Cantico dei Cantici, un tempo tanto commentate: *curremus in odorum unguentorum tuorum!* Odori invisibili dell'amato sono dispersi nel mondo più profano e colpiscono di sorpresa la Sposa ignara, che corre dietro all'invisibile per luoghi impervi.

Dio perduto, orma infinita!
ostilità ti ha lacerato e disperso,
e solo così
siamo ora noi gli ascoltatori
e una bocca della natura [2].

[2] R. M. Rilke, *Sonette an Orpheus* I, 26 (Sonetti a Orfeo).

Il crollo dell'unità interna e la demolizione dei baluardi esterni hanno dunque avuto ripercussioni nella coscienza della Chiesa. Non è mutata una sola proposizione essenziale sull'unità di salvezza e Chiesa; si è evoluta soltanto l'autoconoscenza esistenziale nella profondità soggettiva della Chiesa.

I teologi sembrano accorgersene appena, perché solo raramente e in via eccezionale si sentono chiamati dalla verità che sta fuori, per esempio, dal contenuto di verità della dommatica protestante.

Ma la Chiesa nel suo insieme ha una sensibilità maggiore; la coscienza, così duramente estrapolata, che si è ristabilita attraverso la *felix culpa* della ferita infertale ed ha creato un'indissolubile solidarietà con i fratelli separati e per essi col mondo, comincia a muoversi con freschezza e originalità nei laici responsabili.

Con la mediazione dei « fuorusciti » si stabilisce una nuova forma di osmosi fra Chiesa e mondo, nei due sensi, come il respiro. Sulla base della nuova responsabilità per l'intimo patrimonio alienato si stringe sempre più indissolubilmente il legame con il vero ambito esterno, inteso ora come il mondo di tutti i fratelli in Cristo, dei veri aspiranti alla grazia e alla parola che dev'essere loro annunciata.

Questo riconoscimento deve realizzare nella coscienza cristiana un'evoluzione fondamentale: il passaggio dalla condizione di possessore a quella di elargitore, da beneficiario ad apostolo, da privilegiato a responsabile. Nel Medioevo e ancora nell'età barocca il primo di questi attributi era es-

senziale; il secondo seguiva al massimo come una possibile derivazione.

Non poteva essere diversamente, fino a quando ci si ostinava a considerare fondamentale la dottrina agostiniana della predestinazione: a priori, due categorie di uomini, una eletta, l'altra ripudiata. Non si può dire che il cristiano medievale si sentisse, fondamentalmente e per la sua definizione di cristiano, responsabile nei riguardi dei non cristiani.

Un tale modo di sentire presuppone un nuovo grado di sviluppo della coscienza cristiana, divenuta capace di comprendere chiaramente lo scopo dell'elezione. Non possiamo biasimare l'egoismo ingenuo — poiché non fondato su alcuna riflessione — del cristiano medievale nel campo della salvezza; ma sarebbe da biasimarsi simile egoismo oggi che i baluardi sono crollati e l'esigenza di solidarietà fa per la prima volta il suo ingresso nella coscienza dell'umanità unificata (al riguardo si può consultare *Les deux sources* di Bergson).

Non che *anche* il cristiano — come tutti gli altri e forse contro voglia e per ultimo — cominci, nell'epoca della socialità, a pensare un po' più socialmente di prima. Ma, a motivo delle barriere abbattute si è destato nella coscienza della Chiesa qualcosa che non può trovar patria e consistenza nello spirito di nessun altro uomo: sapere che essere eletti significa essere mandati ai non eletti, comporta missione, testimonianza, responsabilità, sacrificio.

Oggettivamente fu sempre così: un sant'Antonio, che si ritirava nel deserto, era già allora apostolo e luce del mondo. Ma ciò che ancora man-

Nella stessa collana:

T. SUAVET, *Costruire la Chiesa, oggi*
J. GUITTON, *Sguardo sul Concilio*
G. MAGLOIRE - H. CUYPERS, *Teilhard de Chardin*
P. GUATHIER, *I poveri, Gesù e la Chiesa*
J. CARDIJN, *Laici in prima linea*
A. LIÉGÉ, *Adulti nel Cristo*
K. RAHNER, *La libertà di parola nella Chiesa*
*** *Cronaca dei preti operai*
J. THOMAS, *Chiesa salvezza del mondo*
Y. CONGAR, *Il Cristo, Maria e la Chiesa*
H. KUNG, *Perché il mondo creda*
Y. CONGAR, *Servizio e povertà della Chiesa*
B. HÄRING, *Il cristiano e l'autorità*
Y. CONGAR, *Diario del Concilio*
L. LEGRAND, *La dottrina biblica della verginità*
Y. LOEW, *Testimoni dell'invisibile*
R. SPIAZZI, *L'enciclica del dialogo*
P. R. RÉGAMEY, *La povertà e l'uomo d'oggi*
AUTORI VARI, *Sacerdozio e celibato*
P. GAUTHIER, *Con queste mie mani*
J. BOMMER, *La confessione nella dottrina e nella prassi*
H. KÜNG, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani*
C. DUQUOC, *La Chiesa e il progresso*
G. CERETI, *Commento al decreto sull'ecumenismo*
S. QUADRI - VARI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*

io, l'inadempiente, l'impotente, sono *utilizzato* proprio là dove non vedo più effetto alcuno. Il frutto che la vite ricava dall'eletto non viene destinato a lui, ma a sollievo dell'altro che ha sete, a salvezza del mondo.

Può sembrare paradossale che questo pensiero urga proprio nel momento in cui tutta la Chiesa sembra occupata a raccogliere le proprie forze all'interno e tenerle unite.

Non è una follia addossare oggi al pastore d'anime la responsabilità per tutti i protestanti, gli ebrei, i pagani dimoranti nel suo ambito, quando non è in grado di dominare neppure l'eccessivo numero, in continuo aumento, dei cattolici non praticanti? Una costruzione così ideale non è già forse, non solo un'ideologia, ma addirittura espressione di un larvato disfattismo sul terreno della realtà, così che caratterizzi ancora una volta la delicata, forse già utopistica situazione della Chiesa nel nostro mondo? Napoleone non ha fatto mai sogni più grandiosi di quelli descritti nelle memorie di Sant'Elena. Del resto, buddismo e islamismo non hanno cominciato a sviluppare una teologia spiritualistica e universalistica nel momento preciso in cui la loro forza d'urto nel mondo era già in buona parte infranta? Vogliamo anche noi mettere avanti un universalismo da tavolino? In nessun modo!

L'odierno approfondimento della coscienza cristiana è dimostrabile nelle fonti del primo cristianesimo: mette in luce peculiarità che soltanto ora, ma ora con estrema chiarezza, si evidenziano nel Vangelo.

Con egual chiarezza vanno denunciati i motivi per cui quanto oggi viene scoperto è rimasto finora nascosto; e questi motivi sono da cercare fuori del Vangelo. Non si sta verificando una sublimazione, ma un ritorno al genuino. E dal momento che cadono, i gusci spezzati possono essere chiamati con i loro nomi profani.

La Chiesa si trova di nuovo a dover cominciare. Mai le è stata promessa una superiorità quantitativa. La limitazione del tempo della Riforma si potrebbe benissimo interpretare come un forzato ritorno dall'illusione alla verità, o almeno come un simbolo di questo ritorno.

La riduzione esterna — alla quale, come dimostrato, si allinea parallelamente una delimitazione interna e spirituale — era la necessaria premessa per poter comprendere la nuova funzione della Chiesa come lievito della terra. Tale funzione, naturalmente, nella diaspora avrebbe potuto esser compresa molto più che nei paesi d'origine e nell'ora attuale, in cui la Chiesa nel suo complesso (come la Chiesa primitiva) sta per entrare di nuovo nello stato di diaspora, comincia ad essere compresa da lei nella sua totalità.

È questo il momento in cui per la prima volta responsabilità e apostolato s'impongono con tutta evidenza ad ogni membro della Chiesa. Ciò che non può fare più il parroco e, in genere, il rappresentante ufficiale della gerarchia, lo deve fare ora il laico, sul quale questo deve ricadere con il peso di un dovere fondamentale.

Qui si allinea un secondo ordine di pensieri. « Voi siete la luce del mondo », ha detto il Signore alla sua Chiesa. La luce non splende per se stessa, ma per gli esseri che ne hanno bisogno per prosperare, vedere, crescere, riscaldarsi. Ora, la luce delle verità astratte, sovratemporali, è sempre presente; non si esaurisce. Ma non si può neppure dire che si irradi direttamente.

Cristo, luce personale del mondo, sebbene fosse Dio, risplendette in modo che nei suoi miracoli « una forza usciva da lui ». Anzi, la sua luce, volontariamente offuscata, andava incontro ad un'ora delle tenebre in cui la vita, che egli aveva il potere di creare da se stesso e infondere agli uomini, dava misteriosamente l'impressione di essere esaurita e svuotata in lui stesso.

Non si trattava di un processo di ordine fisico o fisiologico, poiché Gesù aveva anche il potere di « riprendere la sua vita », sebbene preferisse attendere che il Padre gliela ridonasse. Era un processo pienamente reale, che i Padri della Chiesa chiamavano « scambio meraviglioso »: Cristo muore, affinché noi viviamo; la sua luce si spegne, affinché il buio diventi splendente in noi. Frattanto, egli porta la nostra morte, la nostra tenebra, perché lo scambio sia perfetto.

Ora, se la Chiesa non è soltanto il risultato passivo dell'opera redentrice di Cristo — e dunque luce dove egli è tenebra — ma è la sua compagna e coadiutrice, non è giusto che si ripeta in lei qualcosa del mistero di Cristo?

Ci sono molte verità che un tempo soltanto la Chiesa possedeva e che oggi, in qualche modo sbiadite, sono diventate, coscientemente o, per lo più, inconsapevolmente, patrimonio comune dell'umanità. I diritti dell'uomo, per esempio. Verità che per la secolare irradiazione della Chiesa entrarono come luce e forza nell'organismo dell'umanità.

E ci si può ancora chiedere se, considerato in questo modo, il cumulo di macerie dei frammenti di Chiesa (che rappresenta una specie di campo intermedio tra la Chiesa cattolica e il mondo) non riceva un altro significato, più positivo: essere portatore di una luce di verità che s'irradia nel mondo non più centralmente, certo, ma inquinata, offuscata, falsata; tuttavia sempre luce, che non esisterebbe se mancasse la luce centrale; luce fioca, quasi morente, che può brillare ancora benefica negli angoli più bui, più perduti. (Ogni crepuscolo, infatti, trova una notte più buia). Tanto più che a causa del dissolversi della luce all'esterno quella interna sembra diventare debole e vacillante.

Ora, finalmente, acquista valore per tutta la Chiesa nel suo rapporto con il mondo ciò che Paolo diceva ai suoi Corinti: « Noi stolti per Cristo, ma voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; voi in onore, noi disonorati ». E perché all'affermazione corrisponda la realtà egli si assume, nelle vesti della Chiesa, la sua propria responsabilità di sofferenza: « Siamo oltraggiati: benediciamo; siamo perseguitati: lasciamo fare; siamo calunniati: consoliamo. Siamo diventati la spazzatura del mondo, rifiuto di tutti fino ad oggi » (*1 Cor.*, 4, 10-13).

Se questa fosse la chiave della sua situazione odierna, la Chiesa verrebbe a trovarsi più vicina al Signore in una partecipazione più che mai attiva all'evento della Redenzione. Potremmo allora dire che la sua apparente debolezza organica, la sua decadenza, il suo disgregamento fanno parte in realtà del mistero di un indebolimento soprannaturale, cui fa riscontro a suo tempo un'elevata fecondità nel mondo della soprannatura.

Sembra quasi si possa calcolare press'a poco quanto della propria sostanza la Chiesa abbia ceduto alle eresie, che le hanno strappato grandi porzioni di verità. È vero forse — come nota Yves Congar — che questa perdita, seppure reale, non comporta nessuna sottrazione ad una qualsiasi verità cattolica essenziale, bensì ad un'integrità vitale (poiché in polemica con posizioni unilaterali la Chiesa è costretta, naturalmente, a rispondere con posizioni contrarie in qualche modo preconcette). Restano, tuttavia, i santi a dimostrarci che nulla manca alla pienezza della verità nella Chiesa; anzi, lo Spirito Santo ha la virtù di restituire in ogni momento la Chiesa quasi dissanguata alla sovrabbondanza della sua forza vitale.

Così il mistero della perdita soprannaturale di forze, stabilito dalla Redenzione, sfugge ad ogni calcolo terreno. Nessuno può dire in che modo le perdite di Cristo, fin dall'inizio elargitore del sangue divino al mondo, siano state compensate. Queste perdite erano afferrate da uomini corporei nei vasi della loro esistenza e vissute come guadagno; ancora: erano sentite come perdite da un Uomo in carne ed ossa. Non erano perciò un modo di

dire, ma realismo dell'*instrumentum conjunctum*, del corpo e dello spirito di Gesù, adibiti all'umilissimo lavoro della purificazione del mondo. « Una forza usciva da lui e guariva tutti » (*Lc.*, 6, 19). « Egli guariva molti, così che tutti coloro che erano tormentati da dolori facevano ressa intorno a lui per toccarlo » (*Mc.*, 3, 10). « E appena Gesù sentì in se stesso che una forza era uscita da lui, si voltò indietro alla gente e disse: Chi ha toccato le mie vesti? » (*Mc.*, 5, 30).

Ancora una volta la comunicazione della grazia non è un'astrazione, ma un'esperienza vitale, sensibile nella stanchezza di colui che la elargisce oltre ogni misura. Il *quaerens me sedisti lassus* corrisponde ad un'esperienza soggettiva, che permea tutta l'esistenza del Redentore e diventa esperienza della notte non solo alla fine, nella decisiva perdita di sostanza sotto il torchio della croce.

Tuttavia il Figlio guarda al Padre e nell'amore riceve tutto l'amore del Padre che egli trasmette al mondo; e tutto dona al Padre, anche il poco amore che riceve dal mondo. E poiché l'amore vive di donazione, questo donare lo fortifica e lo nutre.

Bisognerà guardare questa corrente non computabile tra pienezza di forze e stanchezza esterna, per comprendere ciò che san Paolo esprime con ineguagliabile chiarezza: « Quando sono debole, allora sono forte ». Lo aveva istruito il Maestro stesso: « Ti basta la mia grazia, perché la forza raggiunge la perfezione nella debolezza ». La forza diventa travolgente al massimo là dove non incontra nel mediatore più forza alcuna che si opponga, ma il

puro lasciar fare, lasciar passare. E la forza non è in contrasto con questa debolezza del non poter opporre resistenza poiché deriva dalla debolezza della croce, è la forza stessa della debolezza. Quando Paolo dice di compiacersi « delle sue debolezze, dei maltrattamenti, delle necessità, persecuzioni e angosce, per amore del Cristo... affinché abiti in me la forza di Cristo » (*1 Cor.*, 12, 9-10), tutte le cose enumerate sono intimamente connesse con la forza nella stessa persona del Cristo, fino all'angoscia, in cui si assommano e condensano tutte le debolezze. Tutte, infatti, sono forme della sua forza sempre pronte ad emergere ovunque venga comunicata la forza di Cristo (nella comunione per esempio).

Ma la comunione, come « sacramento » singolo, non è che l'impronta particolare di ciò che nel sacramento originario dell'unione verginale tra Cristo e la Chiesa si realizza continuamente e senza possibilità di interruzione: le nozze del Dio incarnato con l'umanità, di cui è immagine la debolezza della donna ad opera dell'uomo che la possiede. Debolezza significa qui fecondità; l'indebolirsi di quella sposa che è la Chiesa alla vista dei popoli è un mistero della sua fecondità in mezzo al mondo, anche se rimane nascosta agli occhi del mondo. È necessario che la Chiesa senta come una perdita la forza che da lei emana, come è necessario anche che non sappia chi fra la folla l'abbia toccata: uno tra milioni di uomini, o la stessa ressa dei milioni di uomini, o forse il più debole, il più malato fra questi milioni, uno che spera di rimaner sconosciuto nella calca, come l'emorroissa del Vangelo.

Chi altri sarà questo debolissimo fra tutti, se non il suo Sposo, irriconoscibile sotto la maschera dell'ultimo degli uomini? La Chiesa fa fluire le proprie energie senza sapere a chi si dona: « Allora gli eletti si rivolgeranno a Lui e gli diranno: Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare? assetato, e ti abbiamo dato da bere? nudo, e ti abbiamo rivestito? Quando ti abbiamo visto ammalato o carcerato e siamo venuti a visitarti? » (*Mt.*, 25, 37-39).

Questi due ordini di pensieri hanno tentato di mettere a fuoco lo spostamento avvenuto nella coscienza cristiana dal Medioevo a questa parte.

Ambedue gravitano attorno all'idea centrale della comunità di destino, alla cui insegna volge il nostro tempo. Il fiore che si dischiuse nella Chiesa non si richiuderà.

Se guardiamo indietro al Medioevo, vediamo questo fiore ancora chiuso. Allora erano possibili cose che oggi non lo sono più. Si poteva, come Dante, essere cristiani meravigliosamente vigili, e tuttavia attraversare con durezza di cuore, imperterriti, l'inferno dei compagni di fede; considerare, studiare, imprimere nella memoria le torture di questo che era il più impressionante dei campi di concentramento; farsi raccontare destini e tragedie, e ogni volta scuotere la polvere dai calzari, passar oltre, lasciare indietro e abbandonare a se stesso l'immutabile. Ciò che era possibile al cristiano di allora non potrebbe più esserlo per il cristiano d'oggi: altrimenti egli si scoprirebbe come l'opposto del cristiano.

Infatti, nel tempo da allora trascorso, ci è stato mostrato qualcosa di nuovo. Il castello medievale, nel quale si danza e si brinda in saloni festosi su buie prigioni e camere di tortura, è crollato e non sarà più ricostruito. E nessun cristiano oggi vorrà più danzare, fino a quando uno dei suoi fratelli soffre la tortura.

Ci chiediamo ora se la teologia ha tenuto il passo con questi mutamenti o se invece la vita cristiana non è proceduta più avanti della teologia stessa. Molti sono oggi pronti a dare la propria vita per la Chiesa e per il mondo, senza esserlo affatto per la propria perfezione. Avrebbero bisogno di una teologia che presentasse l'esistenza cristiana sotto il punto di vista del servizio, del compito; che insegnasse ad irradiare insieme e insieme struggersi di zelo per il bene dell'umanità. Una volta che una tale teologia fosse chiaramente elaborata e immessa nella coscienza del popolo attraverso l'insegnamento, una nuova forza potrebbe irradiarsi dalle comunità cristiane sul mondo. Non va dimenticato che la rivelazione delle ricchezze di Cristo ha una pienezza infinitamente superiore a quella offerta da concetti e schemi teologici — comunque s'intendano — e dalla stessa coscienza della Chiesa di qualunque tempo.

Non arrocchiamoci perciò saldamente in schemi, ma tuffiamoci nelle esigenze originarie del Vangelo, che sono anche le grazie più autentiche, visibili e tangibili nell'esempio di Cristo, volontariamente immolato per la salvezza di tutti.

CAPITOLO III

LA TOLLERANZA

La nuova posizione della Chiesa nei confronti del mondo è l'indice di un'incarnazione sempre più profonda e seria. Come il figlio di Dio manifestando i suoi attributi umani (fino alla completa nudità sulla croce) non perdeva nulla della sua divinità, anzi la rivelava sempre più chiaramente (fino alla rivelazione del mistero della notte del Calvario), così anche la Chiesa, penetrando più profondamente nel mondo, si trova esposta ad un simile paradosso.

I rappresentanti dell'autorità ecclesiastica, che invocano e salutano questo calarsi della Chiesa nelle cose terrene e incoraggiano i laici a collaborare con le loro competenze specifiche nei vari settori, devono rendersi ben conto delle conseguenze teologiche di questo appello, perché esso non diventi l'evocazione dell'apprendista stregone.

In ogni tempo la Chiesa rimane quello che è sempre stata: depositaria e amministratrice di ogni verità, in quanto tutti i tesori di sapienza e scienza sono nascosti in Cristo, e nessuno ha accesso a questi tesori di Cristo se non attraverso la Chiesa.

Ma poiché la Chiesa scende nel mondo, diventando, agli occhi del mondo, una religione fra le altre, una comunità fra le altre, una dottrina e una verità fra le altre (così come Cristo diventò uomo tra uomini, senza distinzione esterna), la sua verità viene a confondersi, in una specie di comunismo, con tutte le forme della verità profana: con la verità sperimentale di ogni ramo della scienza, con i sistemi della sapienza del mondo, che tentano di pronunciare conclusioni definitive sull'essenza del mondo e della sua verità.

Quest'urto è connaturato con la missione stessa della Chiesa. Avvenne già nel secolo III ad Alessandria, quando la cristianità dovette misurarsi con Platone e Filone; nel secolo XIII, quando Aristotele entrò nell'orizzonte della teologia come stella polare del sorgente empirismo moderno; nei secoli XV e XVI, quando tutta l'antichità classica riprese vita, le scienze si svilupparono, le religioni storiche dei popoli si affacciarono alla ribalta della cultura; e di qui progressivamente fino ai nostri giorni in cui la scienza profana si ramifica come un delta a perdita d'occhio.

Ciò che nel Medioevo un singolo uomo poteva all'occorrenza ancora abbracciare con un solo sguardo e infine mettere insieme nella sintesi della teologia, ha assunto oggi proporzioni sterminate. Se un giorno era possibile osservare *immobili*, dalla sommità di un mondo configurato a cono, tutto ciò che si muoveva al di sotto (come Dante dal paradiso, come il Vasco de Gama di Camões o la monaca messicana dalla loro sfera celeste), oggi non si trova più, sulla nostra terra diventata sferica, nessun punto dal quale lo sguardo possa tutto

abbracciare. Bisogna *muoversi*; la terra della verità si può esplorare solo mutando i posti di osservazione. È un'esperienza esclusivamente moderna: i campi diversi della verità richiedono un cambiamento spirituale del punto di osservazione.

Quest'esperienza, chiaramente espressa sia dalla dialettica di Hegel, sia dallo spiritualismo teorico e pratico di Bergson e Dilthey, o anche dalla fenomenologia di Husserl, approfondisce come poche altre la necessità, nelle cose dello spirito, della fiducia.

Specializzazione dei campi significa necessariamente socializzazione di coloro che li lavorano. Quanto più dettagliatamente s'indaga e più tempo si dedica all'oggetto della propria ricerca, tanto più diventa difficile giudicare e controllare questo lavoro di ricerca: bisogna quindi dar credito all'onestà del ricercatore. Né è detto che se i suoi risultati saranno assunti dalla scienza comune, tutto il cammino possa essere ancora una volta ripercorso da uno o da più (e tanto meno da tutti). Certo, i risultati devono essere dimostrati, e queste dimostrazioni sono come delle linee tracciate attraverso l'indagine, che ne abbreviano il percorso e ne dimostrano ad ognuno l'esattezza. Ma può accadere che queste dimostrazioni non offrano se non un'idea sommaria, così che il ricercatore stesso rimanga, con la sua irripetibile esperienza del tempo speso al servizio della causa, l'unico vero specialista dell'oggetto della ricerca.

Altre indagini possono essere più accessibili; le vie battute possono essere ripercorse — come in matematica — da chiunque se ne prenda tempo e

pena. Nasce allora un'altra forma di esoterismo: di coloro che si prendono questo tempo e questa pena. E anche di questi ce ne saranno soltanto pochi, soprattutto dove l'oggetto non è attuale.

Si stabilisce così, nel vasto campo della ricerca umana, un equilibrio, bello e umano nel senso migliore, tra oggettività e onestà. Due virtù: la prima riscontrabile, che si manifesta nell'oggetto; la seconda, presupposta, che è propria della persona e si rivela nell'oggettività.

Mancanza di oggettività, inganno, menzogna per amore di propaganda sono cose che l'umanità che si sta formando respinge in modo radicale come una malattia e dovrà respingere sempre più inesorabilmente a mano a mano che diventa una sola e deve fare affidamento sull'onestà di tutti.

Da questa socializzazione deriva, inoltre, una diversità di prospettive nel campo della verità, che aumenta continuamente col progredire della scienza. Il mondo nel suo complesso presenta un volto diverso per il naturalista e per il filosofo o il letterato; è visto dal medico in una certa prospettiva e in un'altra dal teologo. E quest'ultimo, che poteva un tempo presumere di redigere una « summa », si trova oggi ad essere, in un senso ben determinato e significativo, nient'altro che uno specialista fra gli altri.

Ne derivano conseguenze importanti sia per il rapporto teoretico fra verità rivelata e verità profana, sia per un'intesa pratica tra coloro che le rappresentano.

Il problema teoretico si pone come tale anzitutto nella persona stessa del cristiano che, nello studio di

una scienza profana, o nell'esercizio di una professione civile, o nel contatto con uomini il cui orizzonte è interamente delimitato dalla verità terrena, può avere l'impressione di una certa, particolare insicurezza, non riuscendo a vedere dove si trovi il polo fermo, il centro della sua verità.

Quanto più approfondisce il suo campo di specializzazione, tanto più ha l'impressione che la sua immagine del mondo sia ellittica, soprattutto se rimane un cristiano vitale, prega, medita, riceve i sacramenti con vigile fede.

È importante sapere che quest'impressione di una « duplice verità », che assale di solito proprio gli studenti migliori e più intraprendenti, non è segno d'incompetenza. I due angoli visuali, qui divergenti, non possono affatto coincidere, come non coincidono la verità di Dio e dell'uomo, la Chiesa e il mondo, o, in Cristo, la natura divina e l'umana e i modi di conoscenza propri a ciascuna di esse

Compito del cristiano è necessariamente sopportare questa tensione e apertura dell'arco della verità, ma anche padroneggiarla e compenetrarla. Per un certo tempo, forse anche a lungo, quest'opera di compenetrazione non avrà successo sul piano dell'esperienza e permarrà l'impressione di passare dall'ambito spirituale (per esempio, della messa mattutina) in quello profano (dell'aula universitaria, per esempio) letteralmente in un altro mondo ». La sintesi però va posta subito nella chiarezza della via che si percorre, del *passaggio* da un ambito all'altro (è infatti una via data da percorrere al cristiano e quindi una via di Cristo, anche e

proprio nel suo mutare di sito e prospettiva), finché a poco a poco la decisione con cui si procede non diventi un'esperienza e una saggezza cristiana matura e produca una forma riflessa della verità sofferta e provata.

Anche il ricercatore, il lavoratore profano conosce qualcosa di questa maturazione. Così, la comune esperienza con il compagno di lavoro sarà per il cristiano un'esperienza autentica, sebbene la sua posizione cristiana proibisca e impedisca che l'orizzonte della verità mondana si chiuda e riposi in se stesso.

L'impressione, frequente nello studente cristiano, di provare soltanto dall'esterno, in modo approssimativo ciò che i suoi colleghi non credenti sperimentano come esperienza interiore — e apparentemente più vera — è in definitiva un inganno, in quanto la verità oggettiva di queste realtà profane non è chiusa in se stessa, ma è aperta a Cristo ed è provvisoria. Dove quest'apertura oggettiva e questa trascendenza non sono vissute in modo soggettivo — anche se la mancanza di trascendenza sembra aumentare la forza dell'esperienza — c'è in realtà un difetto, non un pregio.

Può darsi che per « sentire dall'interno » certi poeti (soprattutto recenti, come Baudelaire o Rilke) il cristiano provi, in quanto tale, la sensazione di dover chiudere le finestre alla soprannatura. E in parte può essere così, perché lo stesso mondo del poeta è nato a finestre chiuse ed ha bisogno di una certa aura di soggettività per essere adeguatamente descritto.

Ma il vero cristiano avvertirà le parentesi che chiudono questo « spazio interiore del mondo » e tutta la sua interiore « infinità ». La sua volontà di non farvisi imprigionare, il suo bisogno di attingere aria nel più vasto spazio di Dio e di Cristo non sarà un tradimento della « verità » del poeta, della poesia in genere o, comunque, del mondo. A convincerlo di ciò basterà una certa maturità all'interno della sua branca di studi.

Infatti, dopo aver percorso lo stadio di una soggettività chiusa, soddisfatta di sé e il più delle volte malinconica, scorge all'orizzonte panorami su cui aveva fin qui sorvolato: accanto ai poeti finora prediletti appare la vastità della letteratura mondiale con la freschezza e obiettività che le son proprie, la glottologia e in essa la distanza dall'unica forma espressiva, la relativizzazione degli stili e degli ideali di bellezza.

Analogamente il medico acquista un distacco dalla scienza del suo maestro, della sua scuola, del suo tempo, da quell'immagine dell'uomo che vi era inconsciamente presupposta. Percorrendo le estensioni della facoltà verrà a scoprire la provvisorietà di tutto il loro sapere e, se non è un credente, diverrà facilmente uno scettico.

Il non credente, infatti, si orienterà fondamentalmente — lo confessi o no — verso l'ideale di una verità senza tempo, sistematica, ed ogni relatività condizionata dalla storia gli sembrerà una perdita di certezza e di attendibilità della verità. Per il cristiano, che proviene dalla rivelazione storica, non dovrebbe essere così.

Nell'uomo dell'Antico Testamento il concetto di verità si fondava sull'attendibilità di Dio, sulla sua fedeltà, sulla sua alleanza, sulla sua promessa. A questo Dio restava aperto l'uomo, e in quest'apertura Dio poteva iscrivere quanto gli piacesse: il nuovo, l'inatteso. Proprio il carattere di novità era di volta in volta una testimonianza dell'autenticità della Rivelazione. La verità di Dio era sempre la sua azione nel tempo e la riflessione sulla grandezza di queste azioni divine sostituiva nel popolo eletto ciò che per i pagani era la riflessione sulla verità di Dio nel creato, la sistematica filosofica.

Con Cristo Dio compie il suo gesto più grande e inatteso. Ma certamente per mezzo suo la verità rivelata non fu trasposta dalla forma di realtà di fatto e di storia in quella di una sistematica senza storia. Al contrario: come l'ebreo era guidato dalla verità di Dio, così, e più ancora, il cristiano resta consegnato, abbandonato all'azione creatrice di Dio in Cristo ad opera dello Spirito Santo. Conosce le diverse prospettive della pienezza di Cristo, che (oggettivamente e non solo soggettivamente) ogni mattino gli appare nuova, e si dona a lui in forma nuova.

Lo Spirito soffia dove vuole, Cristo dona ciò che vuole, il Padre esige e prende come vuole; ma in mezzo a questa verità ondeggiante il cristiano sta come indifeso e abbandonato ai marosi. Per farsi schermo contro una verità divina non può nascondersi dietro nessuna verità che lo copra efficacemente. Contro l'infallibile verità di Dio, non conosciuta, che ora lo assale, non può schierare alcuna verità conosciuta, e tanto meno tutto un sistema.

Il cristiano vivo dovrebbe, perciò, essere abituato, provenendo dalla verità più vitale, a non spaventarsi davanti alla diversità di prospettive della verità della Chiesa come della verità profana. L'« infallibilità » della verità divina — che lo intende e sollecita infallibilmente — non è in contrasto con la sua vitalità storica. La stessa cosa vale per l'infallibilità della Chiesa, che la rappresenta.

Dal perseverante camminare tra fede e scienza deriva così per il cristiano un lento ma progressivo equilibrio tra verità cristiana e profana: più precisamente tra infallibilità della Chiesa e tolleranza umana, scientifica. Il cristiano raggiunge tale equilibrio sopportando e tollerando la ristrettezza del punto di vista della verità terrena, in se stesso e negli altri (e questo può essere, per chi sa che la verità cristiana è infallibile, un vero tormento che gli altri, « tolleranti » per principio, non avvertono affatto), senza confondere d'altra parte l'infallibilità della verità cristiana con l'immobilità della sua posizione umana e senza attribuirle funzioni che essa non potrà mai esercitare e che nemmeno Cristo stesso si è mai arrogato: voler fare cioè in anticipo, da un punto di osservazione fermo e immutabile, tutte le esperienze del mondo (che si possono invece acquisire solo con il movimento), giudicarle e renderle addirittura superflue.

Anche Cristo s'è mosso, ha « camminato » è stato Rabbi ambulante senza dimora, che non aveva casa in nessun luogo, mentre le volpi hanno le loro tane e gli uccelli il loro nido; non aveva un guanciale dove posare il capo, eterno viandante senza la speranza di un ritorno alla propria casa. Il suo cibo

non era un sistema di verità saldo e sovrattemporale, ma volta a volta la volontà del Padre, alla cui luce egli camminava. Anche i suoi seguaci devono camminare dietro di lui in questo modo per non procedere nelle tenebre: « camminare nella fede » (*2 Cor.*, 5, 7), « camminare nello Spirito » (*Rom.*, 8, 4), « camminare nel giorno » (*Gv.*, 11, 9), « camminare nell'amore » (*Ef.*, 5, 2), « camminare in Gesù (*Col.*, 2, 6). Così « camminano in maniera degna di Dio » (*Col.*, 1, 10).

Non c'è qui un restare che sia diverso dal camminare: « Chi dice di rimanere in lui, deve anch'egli camminare, come egli stesso ha camminato » (*1 Gv.*, 2, 6).

Camminare è categoria fondamentale dell'esistenza biblica e cristiana: fuori del camminare non v'è certezza, possesso della verità, stabilità. Cristo spesso realizza l'atteggiamento del Vecchio Testamento: camminare alla presenza di Dio, e precisamente con tutta la mobilità e malleabilità ivi espressa. E solo chi cammina rimane a lui familiare. Il pastore cammina innanzi, i suoi odono « fuori » la sua voce e gli vanno dietro (*Gv.*, 10, 4): più ascoltando che vedendo, più procedendo a tastoni, intuendo, fiutando che immobilmente rassicurati. Chi cammina ha il più forte sentimento della vita.

E così anche la Chiesa cammina. Infatti, se perfino la « roccia » si muoveva con gli altri nell'antico deserto (*1 Cor.*, 10, 4), come non dovrebbe questa nuova roccia andar dietro alla roccia di Cristo? La roccia è, al contempo, una barca ondeggiante; e il vascello sul quale i venti non possono prevalere è anche una nave in naufragio, le cui tavole di salva-

taggio sono ancora sufficienti a trarre in salvo alla riva (*Atti*, 27, 44). La rigida armatura è al tempo stesso un corpo duttile, agile, in pieno sviluppo, che « cresce contemporaneamente » con l'estendersi dei legamenti e tendini e si costruisce fino alla pienezza dell'età di Cristo (*Ef.*, 4, 13 ss.).

A partire da questo camminare divino nel mondo l'individuo, camminando insieme, impara a riconoscere il passaggio (*passah*) di Dio nel mutare delle situazioni del mondo. Impara che non si tratta di una sintesi rigida di due rigide verità, come aveva forse sognato inizialmente, ma che l'unità è un problema di movimento.

Da questo problema tutto personale, che il cristiano singolo dibatte e risolve in se stesso, sorge il problema del rapporto fra gli uomini, soprattutto tra lo « specialista » nell'infallibile verità di Dio (il teologo) e lo specialista in un campo qualsiasi della verità profana.

Questo problema presenta aspetti diversi, che vogliamo qui considerare singolarmente.

1. - Nell'esempio precedente era il « laico » che, partendo dal campo della specializzazione profana, urtava contro i suoi limiti, ne intuiva la relatività e scopriva così il punto dove la verità proposta dalla Rivelazione poteva acquistare una funzione di luce e guida fin nel settore profano.

Ma si può partire — e altrettanto felicemente — anche dal « teologo » che, per esempio, nella scienza biblica di oggi, nella storia dei dommi, nella storia della teologia morale, urta ovunque contro il mo-

mento di relatività delle parole e dei concetti umani, e deve conciliare questa realtà che ha constatato, forse con dolore, forse con stupore, con la validità eterna della Rivelazione e della sua essenziale espressione nel domma.

Quest'esperienza è ancora più intensa se egli entra, con le nozioni astratte apprese in seminario, nella viva cura pastorale, dove bisognerà applicare la verità spirituale all'umanità del mondo. Non sarà certamente lui a rivendicare per sé l'infallibilità, lasciando ai non teologi la verità mondana, mutabile nelle sue prospettive.

Entrambi — laico e teologo — fanno, fondamentalmente, sebbene da poli opposti, la stessa esperienza di una verità ellittica e duplice. Entrambi sono sostanzialmente dei viandanti, strappati alla propria quiete, occupati in una sintesi che non si compirà mai.

2. - L'esperienza che il teologo fa, già sul terreno della propria scienza, si rafforza per lui quando si tratta di considerare il rapporto fra la teologia e le altre scienze.

Questo rapporto egli non può delimitarlo da sé, in modo che per lui tutto appaia regolato a priori, al riparo da possibili sorprese. Egli aveva, è vero, sempre concesso una certa autonomia all'indagine profana; tuttavia fu sorprendente per lui che la questione di Galileo costringesse ad una sensibile ritirata le pretese di infallibilità della teologia in campo profano, e che la moderna archeologia, paleontologia, orientalistica ecc., continuino a tenere la teologia col fiato sospeso.

La recentissima perplessità della teologia protestante in Germania di fronte al problema della « demitizzazione » posto dal Bultmann non è che un sintomo particolarmente acuto di una controversia portata fino in fondo e mai composta. Se fosse altrimenti, se il campo del contenuto e dell'espressione della verità infallibile fosse rigidamente definito una volta per tutte nei confronti di ogni mutabilità, gli uomini avrebbero da tempo cessato di occuparsene e di considerare la verità cristiana come competente nelle loro istanze profane.

3. - Dopo quanto abbiamo detto, la mobilità fra i due campi è progredita, dal Medioevo, specialmente in una direzione: la semplice preminenza gerarchica della teologia fu integrata da un allineamento orizzontale delle altre facoltà o — ed è la stessa cosa — le barriere tra Civitas Dei e Civitas terrena sono cadute a vantaggio di una solidarietà frutto di una nuova scelta, nel temporale come nello spirituale.

La conseguenza non può essere che questa: accanto all'« esperienza specifica » del cristiano che è teologo acquista dignità e importanza, nella sua autonomia, l'« esperienza specifica » del laico cristiano che teologo non è, ma medico, giurista, uomo di commercio od operaio. Il momento della fiducia, di cui ha bisogno l'esperienza umana totale, che non può più essere abbracciata dal singolo individuo nella sua interezza, viene ad occupare oggi il suo nuovo posto anche all'interno della cristianità.

Nella misura in cui il cristiano nel mondo riconosce e assume la sua posizione tra verità divina e profana come una responsabilità originaria e inalienabile, la sua esperienza cristiana della vita diventa una parte di cristianesimo, indispensabile all'esperienza totale della Chiesa, una parte che come sapienza (almeno come sapienza « vissuta », derivante dall'esperienza) ha altrettanto diritto a valere quanto ne ha la sapienza piuttosto teoretica dei teologi.

La collaborazione fra teologi e laici — per esempio nella forma di un « consiglio laicale » — rappresenta perciò per parroci e vescovi non solo una esigenza dell'azione cattolica pratica, ma di una teologia della Chiesa che deve nascere dall'ora che volge nel mondo.

4. - Dietro la controversia fra il teologo e il laico, e abbracciando entrambi come suoi membri, sta la Chiesa, custode e interprete dell'infallibile verità di Dio sulla terra. Ma la Chiesa non deve vigilare soltanto su formule concettuali, ma anche e soprattutto sulla vita cristiana concreta.

Il suo verdetto è infallibile non solo in materia di fede, ma anche di costumi. L'infallibile è, in ultima analisi, Dio nella grazia che s'incarnò nel Cristo. È questa grazia che la Chiesa custodisce nella sua verità essenziale ed esistenziale. Ciò che essa annuncia infallibilmente nel suo magistero lo vive nella sua santità, nei suoi santi — malgrado ogni umana debolezza — in modo infallibile; altrimenti non potrebbe continuare a canonizzarne la vita all'insegna dell'infallibilità.

Parte essenziale di questa verità esistenziale è un'autentica esperienza cristiana della verità profana: il tollerarne l'estraneità, e il suo non adattarsi all'ambito sacro della verità divina, di cui Cristo e la Chiesa vivono e dove sono di casa. Sopportare questa estraneità fa parte del vivere cristiano nel mondo e originariamente del sacrificio che Dio compie nell'Incarnazione. Così la tolleranza della Chiesa è, in fondo, un elemento della sua croce: tollerare e sopportare questo peso estraneo come il Signore stesso fece, sopportando di « vivere in mezzo a una generazione perversa ». (*Mt.*, 17, 17), non scansando il contatto con la sua verità a lui estranea, ottenebrata e distorta, degnandosi, anzi, di rifare continuamente, nelle parole ed esperienze, il cammino dalla propria verità originaria a quella altrui.

Circa l'inviolabile verità di Dio, si può non discostarsi di un dito dall'inflessibilità comandata alla Chiesa e da essa eseguita nell'obbedienza. Si può predicare la Chiesa come l'unica sede della verità in mezzo ad un mare fluttuante di errori e relatività senza approdo (come ha fatto giustamente Maritain). Si può attribuire a questa verità della Chiesa una certa bronzea durezza, prerogativa del carisma dell'amministrazione della verità, considerandola la più salutare medicina per il genere umano rammollito; e si può avere anche ragione.

Ma si può vedere senza inquietudine che la Chiesa sia e faccia tutto ciò, solo se il faro, la cui luce lambisce dall'alto le onde, è bagnato ai suoi piedi da quelle medesime onde: se cioè la dichiarata in-

transigenza, che è un mandato, è sofferta con una tolleranza nascosta, con un'autentica comprensione di tutte le forme di esperienza umana, non escluse le più estranee, così che non solo i peccatori, ma anche i santi, anche i preservati e risparmiati dalla Chiesa — ed essi con più ragione — siano in grado di pronunciare con Cristo, loro capo, il *nil humanum mihi alienum puto.*

Imbevuta così del più amaro fiele della verità profana, arsa dalla sete dell'unità di questa verità in Dio, mentre nella notte del mondo tutto minaccia di dissolversi in frammenti sempre più estranei e ostili, compresa nella realtà tormentosa — la sua croce — dell'autoestraniarsi della verità (fino al punto che verità e verità non si riconoscono più, né trovano la via di incontrarsi), la Chiesa rende se stessa una forza che unisce dall'interno ciò che è separato.

E qui bisognerebbe parlare del grande ritorno delle eresie, nonché delle religioni e delle filosofie. Da molte cose la Chiesa è costretta a separarsi con intransigenza: molto deve condannare e pronunziare un'anatema su talune cose con le quali rimane in comunione nel buio della propria anima, così come Cristo stesso può giudicare il peccatore solo perché ha provato nel suo intimo, conosciuto e tolto la oscurità.

Nella Nuova Alleanza non si può più giudicare, neppure dalla Chiesa gerarchica, che in intima partecipazione alla sofferenza del fratello giudicato. E in questa segreta interiorità ha inizio il ritorno di ogni verità all'*Una Catholica*: la verità di Goethe,

la verità di Nietzsche, la verità di Lutero e di quanti raccolsero un frammento dello specchio infinito. Tutti gli erranti avevano infatti nel cuore una luce di verità. La ricomposizione dello specchio frantumato non è il risultato di un giuoco di pazienza — come nell'enciclopedia hegeliana — ma del miracolo di Pasqua, cui prende parte la Chiesa tollerante.

A buon diritto fu ripudiato come superficiale il motto della tolleranza mondana: « Comprendere tutto significa perdonare tutto ». Ma è forse vero, a un livello molto più profondo, l'inverso: dove tutto è stato prima perdonato (sulla croce), là ancora l'incomprensibile diventa comprensibile. I duri gusci dell'errore si rompono e, aprendosi, lasciano uscire il nocciolo prigioniero della verità.

La tolleranza di questo mondo è molle; il giudizio della Chiesa è duro. Ma lo è solo perché duro è il giudizio della croce, in cui tutti coloro che insieme dovranno giudicare al tribunale del Figlio dell'uomo devono essere giudicati senza riguardi con lui e col mondo.

Ed ora la parte pratica per il singolo. È questione di prudenza e di semplicità, prima che di tolleranza e pazienza.

Prudenza, precisamente, più nel portare la verità di Dio che nel tollerare la verità del mondo: se tutto è puro al puro, questi non ha bisogno, *finché rimane puro*, di trepidare per una possibile contaminazione. Al riguardo sacerdoti e religiosi si preoccupano spesso eccessivamente della sorte dei cristiani nel mondo. Dov'è un cristiano, ivi è la Chiesa;

egli porta con sé la luce e per questo (finché la porta veramente con sé) non cade mai fuori della Chiesa.

I Padri erano soliti paragonare, meravigliosamente, la verità divina alla luce che penetra nei luoghi più bassi, senza restarne contaminata. La stessa cosa vale per il cristiano nel mondo. « Ciò che è sempre rischiarato dalla luce, è luce » (*Ef.*, 5, 12). E il suolo calcato da un figlio e familiare di Dio diventa sua patria, poiché viene dal Padre e appartiene al regno del Figlio. Se, tuttavia, la strada e l'intima coscienza del cristiano sono attraversate da un'incrinatura che divide la luce dalla tenebra, l'interno dall'esterno; se Paolo raccomanda prudenza (*Ef.*, 5, 15), Pietro una vigile sobrietà (*1 Piet.*, 5, 8) e il Signore stesso inculca il timore del male e della sua potenza (*Mt.*, 10, 28), non va dimenticato che ciò appartiene all'esistenza cristiana in un mondo appena incamminato verso la piena Redenzione. Non c'è perciò un paragone umano per il paradosso del cristiano che deve avventurarsi con prudenza e non senza un valido armamento nella sconosciuta terra straniera, e tuttavia percorre la sua strada con la tranquillità di un fanciullo spensierato.

Più inspiegabile ancora è la tensione fra impazienza e pazienza.

Impazienza con questo mondo, che non comprende la verità di Dio: è così sordo e indolente, così venale e lascivo; non avverte neppure il pungolo col quale Dio lo stimola; quando la voce di Dio risuona chiara e possente dal cielo si limita tutt'al più ad osservare: « È tuonato » (*Gv.*, 12, 29);

frustato dalla sferza del Figlio di Dio, si dilegua per un momento, per tornare probabilmente il giorno dopo ad insediarsi allo stesso posto nel tempio.

Senza quest'impazienza di Dio, di Cristo e del cristiano, la pazienza cristiana non sarebbe quello che dev'essere: un tuttavia, un sopportare l'insopportabile, un restare in questa terra straniera che non vuol saperne di diventare una patria. Un attendere nella notte interminabile. Un peregrinare senza fine nel deserto. Sant'Agostino ha ripetutamente usato tutte queste immagini: conosceva per esperienza i sentimenti del cittadino di Gerusalemme nei prati di Babilonia.

Se da allora il rapporto fra Chiesa e mondo si è spostato, il paradosso rimane lo stesso; non può che aumentare. Il Regno stesso, che « giorno e notte germoglia e spunta senza che ce ne accorgiamo » (*Mc.*, 4, 28), dev'essere strappato dai violenti. Su questo terreno avviene l'unione tra il lasciar fare che sopporta e la recisione che taglia netto, tra la tolleranza e l'intolleranza cristiana.

Così si conciliano anche rigore e mitezza nelle disposizioni della Chiesa; così un'accondiscendente, prudente diplomazia si armonizza con una rigidità apparentemente inesperta delle cose del mondo.

Unire in sé l'una e l'altra cosa è compito della gerarchia, ma anche del laicato, sebbene in pratica la tolleranza sia più tipica dei laici, e la fermezza, nelle forme e formule della Rivelazione e tradizione, della gerarchia e dei suoi rappresentanti.

I laici, soprattutto oggi, sono l'elemento d'avanguardia nel mondo e più spesso tocca a loro persuadere la gerarchia ad usare una nuova tolleranza.

Alla gerarchia il compito non tanto di frenare le truppe d'assalto quanto di attrezzarle con una sufficiente conoscenza della verità ed esperienza cristiana della vita.

Naturalmente la Chiesa docente ha il diritto e il dovere di emanare certe norme per stabilire i termini e i limiti della tolleranza cristiana. Lo fece da tempi immemorabili e lo ha fatto di nuovo nel suo Codice e nei suoi trattati di morale. Ma queste norme che si devono seguire non sostituiscono mai lo spirito in cui devono essere eseguite. E qui si tratta dello spirito: di una vigile, chiara sintesi unitaria (che solo una preghiera vitale può produrre) tra magnanimità e decisione: l'opposto di un atteggiamento vago, indeterminato, che confonde elementi spiritualmente inconciliabili.

Come sia possibile unire le due cose è, in definitiva, un mistero di Dio, che nella sua elezione separa un ambito sacro da uno non sacro per poi redimere attraverso ciò che è sacro il non sacro; mistero di Dio che è giusto e punisce, e tuttavia ama e perdona; che protegge nel suo zelo ardente ciò che è sacro eppure lo riversa incurante nel mondo senza salvezza.

Quando, infatti, Dio non avrebbe gettato perle davanti ai porci? Quando non avrebbe « cancellato cinque misure » come il fattore infedele che egli loda? Così la soluzione sta nella forza e nella purezza del cuore, che in sé decanta l'impuro e lo vede giustamente puro.

L'Uomo-Dio ha questo cuore e i cristiani ne odono i battiti.

CAPITOLO IV

LA PARTECIPAZIONE

Se quanto abbiamo detto corrisponde a verità, bisognerà ammettere che con i mutamenti avvenuti dal Medioevo a oggi è cambiato anche il modo del rapporto con la Chiesa, il *sentire cum Ecclesia.*

Ne son risultate contemporaneamente due conseguenze che dovrebbero essere al tempo stesso espresse e viste: uscendo dal suo splendido isolamento e penetrando nel tumulto del tempo, la Chiesa acquista una nuova sensibilità e partecipazione alle ansie e speranze di tutta l'umanità; l'individuo, poi, soprattutto il laico, quanto più si assume responsabilità nella Chiesa, tanto più sente con la Chiesa, o più propriamente, si sente Chiesa.

In ambedue le realtà è facile riconoscere quanto poco di radicalmente nuovo vi sia in questi mutamenti e quanto invece si riprenda, purificandolo e rimettendolo in nuovo vigore, dell'antichissimo patrimonio della tradizione.

Cominciamo dalla seconda constatazione.

Il laico, il membro della Chiesa in genere, quan-

to più si assume responsabilità cristiana, cioè ecclesiale, tanto più saldamente si sente Chiesa.

La Chiesa non è un universale *ante rem*: s'incarna tutta nei suoi membri come l'umanità in ogni uomo, anche se non tutti i membri esprimono nella stessa maniera la natura della Chiesa, così come l'uomo e la donna, il giovane e il vecchio sono rappresentazioni diverse, che si escludono a vicenda, dell'unica natura comune. Poiché dove c'è un vero cristiano là è sempre la Chiesa, anche sotto l'aspetto sociale, e l'idea della Chiesa risplende tanto più pura quanto più puro riluce e s'incarna nel cristiano lo spirito di Cristo. Per questo la Chiesa è presente nella sua idea più pura in colei che è Madre di Cristo secondo la carne e Sposa secondo lo spirito, in Maria.

Chi parla, perciò, di « sentire ecclesiale » deve intendere i sentimenti di cui fu piena Maria, in quanto ella è la quintessenza della Chiesa come realtà vissuta. Di qui la necessità e l'importanza di tornare a questo centro, per distruggere qualsiasi impressione che il « sentire ecclesiale » sia una parola d'ordine destinata primariamente alla Chiesa discente nel suo rapporto con la Chiesa docente.

L'obbedienza non è attributo del solo « popolo della Chiesa », ma è l'attributo di tutta la Chiesa — molto prima della sua differenziazione in una parte docente e in una parte discente — della Chiesa-Maria, ancella del Signore, che sente secondo la parola di Dio, medita nel suo cuore tutte le parole del Signore per nutrirsene, sedendo ai piedi di Gesù, sceglie la parte migliore; spezza il suo vaso d'un-

guento per ungere lo Sposo, sta silenziosa sotto la croce per essere introdotta nei misteri di ogni fecondità.

L'obbedienza nella Chiesa è, alle sue fonti e nella sua realtà, l'obbedienza della Chiesa di fronte al suo Signore. Perciò sentire con la Chiesa non può essere che un sentire intimamente in sé quest'obbedienza della Chiesa. Non a caso sant'Ignazio di Loyola nella sua prima « regola del sentire con la Chiesa » lega l'obbedienza dovuta all'autorità ecclesiastica da una parte al fatto che la Chiesa è Sposa di Cristo, e dall'altra al fatto che essa è nostra Madre: « Mettendo da parte ogni giudizio privato, dobbiamo avere lo spirito pronto e volenteroso a obbedire in tutto alla vera Sposa di Cristo nostro Signore, che è la nostra santa Madre, la Chiesa gerarchica ».

La Chiesa gerarchica — che non è la gerarchia nella Chiesa — non può derivare il suo compito di dirigere i propri membri da alcun'altra fonte che dalla sua sottomissione al Signore e allo Spirito che la guida. Essa non può eseguire tale compito se non comunicando ai suoi membri questo spirito di amorosa servitù.

Che poi quest'intimo sentire con la Chiesa gerarchica si configuri visibilmente ed all'esterno in un'obbedienza alla gerarchia, è cosa naturale per il cattolico: è la prova dell'esistenza di quell'intimo sentire di cui stiamo parlando, in piena corrispondenza con l'ordine dell'Incarnazione. È addirittura l'unica maniera in cui l'assolutezza, la totalità, l'illimitatezza dell'obbedienza di Gesù al Padre — e fu quell'obbedienza a salvare il mondo — può es-

sere autenticamente riprodotta e imitata nel corpo mistico di Cristo e nelle sue membra.

E si badi che il concetto che un protestante stenta a formarsi di un'immediata « imitazione di Cristo » nell'obbedienza e perciò nell'ordine della corredenzione, viene dialetticamente spezzato e portato alla distanza che la venerazione rende necessaria, proprio mediante l'idea di una Chiesa, che nel suo insieme serve con lo spirito e le disposizioni di Maria. Con i pensieri e i sentimenti della Madre del Signore è sufficiente essere pronti e disponibili a tutto, anche quando è dato il segnale d'incamminarsi per la via della croce, senza che per questo si debba proferire la pretenziosa espressione di un'« imitazione di Cristo ».

L'obbedienza di Maria non ha un'accentuazione a sé stante, non possiede una tematica propria accanto a quella del Figlio; è del tutto secondaria, concomitante e in questo senso conseguente. Né il suo regnare come Regina del cielo e *Domina Ec clesiae* accanto al Figlio può diventare tematico nel senso di una seconda istanza, subordinata o coordinata, cui pure si debba obbedire; tutto si esaurisce in rapporto al Figlio.

Si potrebbe obiettare che l'autorità degli uomini che compongono la gerarchia nella Chiesa deriva immediatamente da Cristo, senza passare in nessuna maniera, né diretta né indiretta, per Maria, la quale come donna non ha nulla a che fare con la gerarchia ecclesiastica. Senonché anche la gerarchia e le sue funzioni specificamente maschili rimangono incluse nell'ambito di quella femminilità, che costituisce il titolo di servizio della Chiesa

tutta, della partoriente dell'Apocalisse 12 (che dà alla luce anche gli uomini con i loro compiti), della Sposa dell'Agnello, di cui è idea e simbolo reale Maria, e che ha il compito di regolare anche il carattere e tenore dell'ordinamento e del potere gerarchico, nonché di comandargli.

La pietà « mariana », dunque, può essere soltanto pietà ecclesiale, soprattutto nel senso che ogni esteriorità, che possa essere espressa dalla formula *sentire cum Ecclesia,* si dissolve gradatamente nell'interiorità di un autentico *sentire Ecclesiae,* in ogni singolo cristiano.

L'essenza della Chiesa (in quanto Maria) esce — per esprimerci nei termini delle categorie hegeliane — dalla sua esteriorità di una « devozione » meramente formale a Maria, come a un individuo privilegiato, per diventare intima sia alla Chiesa nel suo insieme che al singolo suo membro, ciò che può verificarsi soltanto in piena simultaneità.

Naturalmente, in quanto persona singola, Maria rimane anche un « modello » singolo ed esteriore, un modello che appare per additare un ideale e poi scompare. Ma in quanto essenza si assimila alla Chiesa e al singolo, acquistando perciò in quest'epoca ecclesiale un rilievo e un riflesso speciale.

E vogliamo ancora aggiungere: questo configurarsi all'immagine della Sposa e Ancella di Dio, se è autentico, non può mai portare il singolo a presumere che egli sia la Chiesa (dovrebbe allora paragonarsi, e sarebbe ridicolo, con la Sposa senza macchia e senza rughe, con l'Immacolata Concezione), e che, perciò, sia ormai al di là dell'obbe-

dienza ecclesiale in una zona o in un'epoca gioachimitica di maggiorità e autocoscienza ecclesiale.

A parare questa finta basta uno sguardo a Maria nella sua soggezione al Signore e poi all'apostolo Giovanni. Così il cattolico persevererà sempre in un atteggiamento filiale di fronte ai dirigenti visibili dell'ordine ecclesiastico, ai ministri della parola e dei sacramenti.

Tuttavia, nel risveglio del culto mariano, Chiesa discente e Chiesa docente vengono a trovarsi nella comune matrice di un modo di sentire ecclesiale. Di qui un infallibile avvicinamento: il semplice fedele, autoresponsabile di fronte alla parola di Dio (movimento biblico) che ha ascoltato, la porta in un mondo che a Dio è ostile, fino ai lontani, ai quali non può più giungere la parola del prete; e ancora la parola gerarchica (per esempio, del Pontefice regnante) scende dalla sua altezza e rarità per divenire, attraverso numerose encicliche, rescritti e discorsi, sempre più una parola tra le altre, una parola nella discussione di tutti i problemi del giorno e che, perciò, sopporta di essere discussa, in un tono che consiglia amichevolmente senza comandare, aiuta maternamente senza costringere con l'intransigenza del padre.

In tal modo, nello strato profondo dell'esistenza cristiana, tutto si livella secondo la legge più profonda: un'apparente sovreminenza dell'elemento gerarchico porta da sé a promuovere ciò che è democratico; il prendere invece sul serio l'elemento democratico diventa subito e innegabilmente scelta personale, esigenza, missione nel senso di apostolato ecclesiale, per chiunque vi sia interessato.

La riflessione su questa base ecclesiale comune viene ad essere per entrambe le parti della Chiesa, la docente come la discente, una riflessione sulla verità più tradizionale, così come san Paolo esorta ogni cristiano a realizzare nella propria condotta ciò che si è da tempo nell'essere: armonizzare il dovere con l'essere che lo precede.

Il fatto che il rapporto ecclesiale sia stato soltanto esteriore per un numero preponderante di membri della Chiesa, come si può constatare attraverso i secoli, non può, perciò, essere considerato che un offuscamento di quanto è proprio e originario. Superare quest'esteriorità significa espellere un corpo estraneo.

Ma dobbiamo tornare al primo momento dello sviluppo che abbiamo ricordato: la Chiesa che scende ad incontrare il mondo e partecipa al suo modo di sentire. Che in questa discesa la Chiesa sia stata dapprima condotta dove non voleva (*Gv.*, 21, 18) e che il suo discendere abbia significato per lei una sofferenza e un'umiliazione, non cambia il fatto che la Chiesa ha percorso una strada giusta, accuratamente preparata dalla Provvidenza.

Questa strada l'ha portata ad un incontro con il mondo, intimamente, fatalmente, in una solidarietà del tutto nuova per la sua esperienza, terribile. La Chiesa, l'« orto chiuso », la « fonte sigillata », la sposa velata dei mille monasteri, è stata violentemente forzata e quasi disonorata, poiché i piedi dei senza nome calpestano ora pesantemente la sua anima.

E non solo le clausure dei singoli chiostri si sono aperte nei nuovi « istituti secolari », dove unica clausura, invisibile, è il cuore, ma nel cuore della Chiesa stessa è caduta una parete. Dove finora sembrava essere la pietra contro la quale urtava la claustrata volontaria, vi è ora carne calda e sanguinante: la carne del fratello sconosciuto che nelle vicinanze dorme, abita, lavora, soffre e muore.

La claustrata, la Chiesa, deve imparare a non spaventarsi di questa vicinanza. Deve imparare a conservare la propria esclusività allo Sposo, a Cristo, anche in questo contatto; a ritrovarla, anzi, e ad approfondirla proprio attraverso questo contatto.

Oggi non esiste più un'« esistenza privata » cristiana nel mondo (poiché anche esteriormente e tanto più intimamente non c'è più spazio per gli eremiti su questa nostra terra). Ciò vale anche per il modo di sentire della Chiesa.

La Chiesa come tale non rabbrividisce di fronte a questo scoprirsi del suo cuore, spogliato di ogni velo che l'avvolgeva: anche la Mediatrice di tutte le grazie visse sempre con il cuore così scoperto.

Rabbrividisce solo il singolo, nel quale il senso ecclesiale comincia appena a destarsi nel senso del nostro tempo. Rabbrividisce poiché il suo cuore è un abisso, nelle cui profondità la luce dell'esistenza ecclesiale brilla sempre più lontana, e in cui risuonano parole che, provenienti dall'eternità, echeggiano attraverso tutti i labirinti dell'umanità, senza che si possa dire dove infine le onde luminose e sonore si spengano.

I baluardi dell'anima non cessano di cadere, e quanti più ne cadono tanti più spazi si uniscono.

Interno ed esterno erano prima separati: l'ambito interno, sacro e l'ambito esterno, profano. La strada partiva (secondo sant'Agostino) dall'esterno verso l'interno e di qui portava a Dio. Dal mondo esterno all'interno della Chiesa, all'intimo dell'anima: dall'azione alla contemplazione, dal tumultuoso dialogo con il tu alla beata solitudine di un io che, solo e sufficientemente raccolto, poteva finalmente rivolgersi al miracolo e al mistero di Dio.

È una strada ancora valida, ma resa difficile dal fatto che il cercatore di Dio torna ad incontrare, nello spazio interiore, l'esterno, il tu, il profano, e può presentarsi di fronte a un Dio, Padre, Figlio e Spirito, solo insieme a tutti i fratelli e a tutte le creature.

Prima erano separati anche gli spazi della creazione, con la loro generica rivelazione di Dio, e lo spazio della Redenzione e della Chiesa con la sua particolare guida di verità e grazia. Almeno sul piano delle idee era possibile attraversare la soglia delicatamente.

Anche qui sono cadute delle pareti; e sebbene ordine della Creazione e ordine della Redenzione, mondo e Chiesa, debbano rimanere sempre distinti, tuttavia riudiamo come nuove le parole di Cristo che, alfa e omega del creato, tutto ricapitola in sé in cielo e in terra; che, anzi, già prima della creazione del mondo era destinato a riportare al Padre il mondo fatto attraverso lui, con lui, in lui.

Non è, Egli, il mondo; ma se è più giovane di quel mondo nel quale è sceso e di cui ha preso la natura e l'essere, è al contempo anche più antico. In un senso misterioso il mondo fu fatto a sua immagine, fin nelle più formali leggi dell'essere risplende come in filigrana, agli occhi di chi sa e osserva l'essere contro luce, il segno di Cristo.

Troppo a lungo fu tenuta in piedi l'ultima e più alta muraglia tra Dio e il mondo. Per questo chi voleva tornare a Dio doveva recedere dal mondo per qualche tempo o per sempre. Ora anche quest'ultima muraglia sta cadendo. E sebbene l'essere santo di Dio non possa mai confondersi con un essere creato o con la totalità delle sue creature, tuttavia Dio vuole essere visibile per noi solo nel contesto delle sue creature. Anche nell'eterna beatitudine, dove lo vedremo a faccia a faccia, la nostra visione non sarà indipendente dal mondo. In tutte le cose, diceva sant'Ignazio, dobbiamo trovare Dio, che in tutto vuole a noi rivelarsi e donarsi.

Oggi la muraglia cinese viene demolita; anche se con rammarico, non possiamo che approvare; ciò che essa volle significare non ha più valore.

Dio stesso abbatté, quando il Figlio suo comparve sulla terra, barriere ancora più grandi per « fare in se stesso di due uomini un nuovo uomo, restauratore della pace » (*Ef.*, 2, 15).

Le mura che crollano possono seppellire molte cose che una volta, protette da loro, sembravano vivere. Ma la partecipazione all'ambito che così ne nasce è più grande.

INDICE

pag. 7 *Prefazione*

29 CAPITOLO I - *L'inizio*

59 CAPITOLO II - *La discesa*

83 CAPITOLO III - *La tolleranza*

105 CAPITOLO IV - *La partecipazione*